Sir James George Frazers

Theorie vom Wesen und Ursprung der Magie

dargestellt und beurteilt

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

in Bonn

vorgelegt von

Rolf Peterson

aus Wiesbaden

Berlin 1929

Sir James George Frazers

Theorie vom Wesen und Ursprung der Magie

dargestellt und beurteilt

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

in Bonn

vorgelegt von

Rolf Peterson

aus Wiesbaden

Berlin 1929

Referent: Prof. Dr. C. Clemen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Literaturverzeichnis

(Chronologisch geordnet)

Mehrfach aufgelegte Arbeiten sind hier mit einigen Ausnahmen nach dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage eingereiht. Die vollen Angaben des Titels, Erscheinungsortes und -jahres usw. sind im Text nur einmal gemacht. Bei wiederholter Zitierung wird nur der Verfasser, und wenn er mehrere Werke geschrieben hat, das Hauptwort in dem Titel des jeweilig gemeinten angeführt.

Lang, A.: Magic and Religion, London 1901.

Preuß, K. Theod.: Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus, Bd. 86, 1904).

Vierkandt, A.: Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus, Bd. 92, 1907).

Jevons, F. B.: The Definition of Magic (Sociological Review, Bd. 1, 1908).

Marett, R. R.: The Treshold of Religion, London 1909. Die 2. Auflage (1914) war mir nicht zugänglich.

M'Culloch, J. A.: Cannibalism, Enc. of Rel. and Ethics, Bd. 3, 1910.

Loisy, A.: Magie, science et religion (Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1910).

Nilsson, M. P.: Primitive Religion, Tübingen 1911.

Clemen, C.: Die neuesten Arbeiten über Animismus und Totemismus (Intern. Wochenschr. f. Wissenschaft, Kunst und Technik, Bd. 5, 1911).

Wissowa, G.: Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., München 1912 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 4. Abtlg.).

Bouvier, Fr.: Religion et magie (Recherches de science religieuse, Bd. 4, 1913).

Karutz, R.: Der Emanismus (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 45, 1913).

Preuß, K. Theod.: Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig und Berlin 1914. Die zweite Auflage (1923) ist anastatischer Nachdruck der ersten.

Martindale, C. C.: The Fruits of the 'Golden Bough' (The Dublin Review, Bd. 155, 1914).

Marett, R. R.: Magic or Religion (The Edinburgh Review, 1914).

Saintyves, P.: La force magique. Du mana des primitifs au dynamisme scientifique, Paris 1914.

Beth, K.: Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1. Aufl., Leipzig und Berlin 1914, 2. Auflage unter dem gekürzten Titel: Religion und Magie, 1927.

Jevons, F. B.: Magic and Religion. A Study of the 'Golden Bough' (The Church Quarterly Review, Bd. 79, 1915).

Lehmann, Fr. Rud.: Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage, Leipziger Diss., Leipzig 1915, 2. Aufl. 1922.

Marett, R. R.: Magic (Introductory), Enc. of Religion and Ethics, Bd. 8, 1915.
Söderblom, N.: Das Werden des Gottesglaubens, 1. Aufl., Leipzig 1916, 2. Aufl. 1926.
Otto, R.: Das Heilige, 1. Aufl., Gotha und Stuttgart 1917, 14. Aufl. 1926.
Söderblom, N.: Die Religionen der Erde, 2. Auflage, Tübingen 1919.
Wundt, W.: Völkerpsychologie, Bd. 4 (Mythus und Religion. I. Teil), 3. Aufl., Leipzig 1920.
Clemen, C.: Wesen und Ursprung der Magie (Archiv für Religionspsychologie, Bd. 2/3, 1921).
Wobbermin, G.: Das Wesen der Religion, Leipzig 1921.
Westermann, Diedr.: Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia, Göttingen 1921.
Lévy-Bruhl, L.: Das Denken der Naturvölker (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. In deutscher Uebersetzung von W. Jerusalem), Wien und Leipzig 1921.
Lévy-Bruhl, L.: La mentalité primitive, Paris 1922.
Deubner, L.: Magie und Religion, eine Rede, Freiburg i. Br. 1922.
Vierkandt, A.: Das Heilige in den primitiven Religionen (Die Dioskuren, Bd. 1, 1922).
Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, 1.—15. Auflage, München 1922.
Becker, C. H.: Spenglers magische Kultur (Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. 77, 1923).
Perry, W. J.: The Origin of Magic and Religion, London 1923.
Graebner, Fr.: Das Weltbild der Primitiven, München 1924.
Danzel, Theod. Wilh.: Kultur und Religion des primitiven Menschen, Stuttgart 1924.
Andres, Friedr.: Die Abwendung vom Evolutionismus in der Religionsgeschichte und Völkerkunde (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge, Bd. 1, 1924).
Gregory, Joshua C.: The Origin of Magic (The Open Court, Bd. 39, 1925).
Lowie, R. H.: Primitive Religion, London 1925.
Vatter, E.: Der australische Totemismus, Hamburg 1925 (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, Bd. 10).
Pinard de la Boullaye: L'étude comparée des religions, 2 Bände, Paris 1922/1925.
Schmidt, Wilh.: Der Ursprung der Gottesidee, Bd. 1, 2. Aufl., Münster 1926.
Bertholet, A.: Die Artikel „Abwehr" und „Atem" in der Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Bd. 1, 1927.
Bertholet, A.: Das Wesen der Magie. Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen 1926/27, Göttingen 1927.
Clemen, C.: Die Religionen der Erde, München o. J. (1927).
Man, God and Immortality. Thoughts on Human Progress. Passages chosen from the writings of Sir James George Frazer. Revised and edited by the Author. London 1927.
Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Von Sir James George Frazer. Abgekürzte Ausgabe. In deutscher Uebersetzung von Helen von Bauer, Leipzig 1928.

Inhalt

Seite

Einleitung 7

1. Darstellung der Frazerschen Theorie von der Magie: Die beiden Prinzipien 11
2. Kritische Untersuchung der Theorie auf Grund der von Frazer angeführten Beispiele 14

A. Aehnlichkeitsmagie

1. Gruppe: Bilder und Puppen
   a) Defixionspuppen 14
   b) Geburtszauber 16
   c) Liebeszauber 17
2. Gruppe: „Medizinische Kuren“ 17
3. Gruppe: „Intichiuma“ 19
4. Gruppe: Verwendung von Blut
   a) Blutriten über Gräbern 22
   b) Blut als „Medizin“ 22
   c) Blutriten bei den Initiationszeremonien 22
5. Gruppe: Unzeremonielle Magie
   a) Negative Magie oder Tabu 23
   b) Der Leichnam oder Teile desselben als Mittel der Magie 26
   c) Tierzähne, -haare, -felle, Insekten, tote Gegenstände . . 27
6. Gruppe: Vegetations- und Wetterzauber 28

B. Berührungsmagie

1. Gruppe: Dinge, die ursprünglich zum menschlichen Körper gehörten (Haare, Nägel, Zähne u. a. m.) 35
2. Gruppe: Waffen und Wunden 38
3. Gruppe: Kleider, Fußspuren und andere Abdrücke des menschlichen oder tierischen Körpers 39

3. Darstellung und Beurteilung der Frazerschen Theorie vom Verhältnis zwischen Magie, Religion und Wissenschaft . . . 40
4. Versuch einer eigenen, allen Erscheinungsformen der Magie gerecht werdenden Theorie 46

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548917_0118

Einleitung

Den Stoff zu den nachstehenden Ausführungen finden wir fast ausschließlich im I. Bande des Frazerschen Gesamtwerkes „The Golden Bough", wo der Verfasser im III. Kapitel, nach kurzer Darlegung seiner Theorie von der Magie in abstracto, ausdrücklich sagt, daß er sie mit dem nachfolgenden Material in concreto zu illustrieren und zu begründen gedenke. Während das IV. Kapitel das Sonderproblem des Verhältnisses zwischen Magie und Religion (und Wissenschaft) behandelt, gehört das V. sachlich einfach zum III. Außerdem sind noch einige Paragraphen aus dem III. Bande des Golden Bough, betitelt „Taboo and the Perils of the Soul" besonders zu berücksichtigen[1]).

Gleich in den ersten Sätzen des Vorwortes zur dritten Auflage betont Frazer, daß er bei der Anlage des Golden Bough (des Werkes, das ihn nunmehr berühmt gemacht hat)[2]) von der Untersuchung eines einzelnen römischen Kultes, nämlich des Dianadienstes zu Nemi ausginge. Wie kommt nun Frazer, so fragen wir uns, von jenem Ausgangspunkt zur Besprechung der Magie, und zwar, wie wir sehen werden, vornehmlich der Magie bei den primitiven Völkern der Gegenwart? Ein Blick auf die Ueberschriften der Kapitel orientiert uns zunächst über die Richtung seines Weges. Das I. Kapitel trägt die Ueberschrift: „The King of the Wood", womit der Priester zu Nemi gemeint ist, das II.: „Priestly Kings". Und wenn wir uns an den gemeinsamen Titel erinnern, den der ganze I. Teil, d. h. die ersten beiden Bände des Golden Bough tragen: „The Magic Art and the Evolution of Kings", dann fällt uns der des III. Kapitels: „Sympathetic Magic" nicht mehr auf. Das IV. Kapitel schließlich behandelt, wie gesagt, das naheliegende Sonderproblem „Magic and Religion" und enthält, wie schon der Titel verspricht, weitere Aufschlüsse über das Wesen der Magie. Ehe wir daher zur Darstellung der magistischen Theorie übergehen, unterrichten

---

[1]) Die Durchnummerierung des (mit Registerband) 12 stattliche Bände zählenden Werkes hier und bei den zukünftigen Verweisungen auf Einzelbände geschieht nach folgendem Schema:
J. G. Frazer, The Golden Bough (A Study in Magic and Religion), 3. Aufl., London 1910—17.
Band I für The Magic Art and the Evolution of Kings, I. Bd.
Band II für The Magic Art and the Evolution of Kings, II Bd.
Band III für Taboo and the Perils of the Soul.
Band IV für The Dying God.
Band V für Adonis, Attis and Osiris, I. Bd.
Band VI für Adonis, Attis and Osiris, II. Bd.
Band VII für Spirits of the Corn and of the Wild, Bd. I.
Band VIII für Spirits of the Corn and of the Wild, Bd. II.
Band IX für The Scapegoat.
Band X für Balder the Beautiful, Bd. I.
Band XI für Balder the Beautiful, Bd. II.

[2]) „Den berühmtesten Primitivologen unserer Generation" nennt ihn Söderblom einmal. Arch. f. Rel. Wissensch.., Bd. 17 (1914) S. 8.

wir uns kurz über den Inhalt der beiden ersten Kapitel, die uns gleichzeitig das Wichtigste über die Gesamtanlage des Werkes und den Sinn seines Titels erkennen lassen.

Etwa drei Meilen südlich Roms steigt wie der Harz aus der Norddeutschen Tiefebene das Albanische Gebirge aus der römischen Campagna auf. Es ist rings von der Ebene umgeben, bildet aber geologisch einen Teil der römischen Apenninen. Das Gebirge zeichnet sich durch zwei Bergseen aus, den Albaner- und den Nemisee, an denen die Orte Albano und Nemi — zwischen ihnen Ariccia (Aricia) — liegen.

Auf Grund der literarischen Ueberlieferungen sowie der Ausgrabungen an Ort und Stelle[3]) läßt sich für das Altertum folgendes Bild entwerfen: Unterhalb des auf der Höhe liegenden Dorfes Nemi am Ufer des kleinen Sees befindet sich die Kultstätte der Diana. Es ist ein heiliger Hain, der eine ebene Fläche an der Nordspitze des ovalen Sees, die einzige flache Stelle des sonst steil ansteigenden Ufers, umschließt; die flache Terrasse selbst trägt das eigentliche Heiligtum, den Tempel. Der Hain ist als Wallfahrtsort der „Diana Nemorensis" bekannt, wird auch als heiliger Hain von Aricia bezeichnet. Die hier verehrte Diana Nemorensis wird als Schutzherrin der wilden Tiere sowie des Viehs, aber auch als Spenderin von Fruchtbarkeit des Leibes von Männern und Frauen angerufen. Neben der Diana selbst verehrt man in ihrem Haine noch zwei dienende Gottheiten, eine männliche und eine weibliche, Virbius und Egeria. Dem Kultus steht ein Priester vor. An das Priesteramt knüpft sich ein besonders grausamer, bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus hinein befolgter Brauch: Nur derjenige kann Nachfolger in das Priesteramt werden, der seinen Vorgänger im Zweikampf besiegt und tötet; er selbst kann wiederum nur solange im Amte sein, wie er nicht von einem neuen Kandidaten zur Aufgabe von Amt und Leben gezwungen wird. Diese mörderischen Kandidaten rekrutieren sich in der Regel aus entlaufenen Sklaven. Bevor der Sklave den Priester aber zum entscheidenden Zweikampf herausfordern kann, muß er sich in den Besitz eines Zweiges setzen, den er von einem bestimmten Baum im Haine abzubrechen hat. Dies ist unser „Goldener Zweig"[4]). Erfolg im Kampfe macht den Sieger zum neuen Priester mit dem Titel „Rex Nemorensis".

Im übrigen Teil des I. Kapitels bereitet Frazer seine eigene Untersuchung über das Priestertum von Nemi sowie den Ritus des „Golden Bough" vor. Danach weise der Dianadienst zu Nemi auf irgend einen vorgeschichtlichen Kult zurück; was aber den in historischer Zeit liegenden Kult angehe, so sei Diana in der Tat als Göttin des Waldes, der wilden Tiere, des Viehs, der menschlichen Fruchtbarkeit und als Helferin der schwangeren und gebärenden Frauen verehrt worden. Egeria muß als eine Wassernymphe und eine innerhalb der letztgenannten Pflichtensphäre der Diana dienende Untergöttin angesehen werden. Und auf Grund einer ausführlichen Untersuchung der griechischen Orestes-Artemis-Legende behauptet Frazer, daß Virbius zur Diana Nemorensis hinzugehöre wie Adonis zu Venus oder Attis zu Cybele, und ferner die Priester, die jedesmal durchs Schwert ihrer Nachfolger fallen mußten und deren Schicksal in bestimmter

[3]) Die Ausgrabungen gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, begonnen durch den derzeitigen englischen Gesandten in Rom, Lord Savile, haben eine genaue Kenntnis der Maße und Lage des Heiligtums ermöglicht. Wie bekannt, werden gegenwärtig wieder Ausgrabungen vorgenommen, und zwar von Seiten der italienischen Staatsregierung.

[4]) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., München 1912, S. 248, meint, daß der abgebrochene Zweig oder Ast selbst die Waffe bilden mußte.

Weise mit dem „Goldenen Zweige" verbunden war, in Wahrheit Repräsentanten des Virbius selbst gewesen seien.

Den breiten Unterbau für diese Hauptthese abzugeben, dazu dient nun das Gesamtwerk: The Golden Bough. Welches die Probleme sind, und wie Frazer sich dementsprechend Aufgabe und inneren Plan des Werkes denkt, kommt in fogenden Worten zum Ausdruck:

„Wenn wir aufzeigen können, daß ein barbarischer Brauch, ähnlich dem des Priestertums zu Nemi, auch anderswo bestanden hat; wenn wir die Motive entdecken können, die zu seiner Einrichtung geführt haben; wenn wir nachweisen können, daß diese Motive in der menschlichen Gesellschaft weithin, vielleicht allgemein verbreitet gewesen sind und unter verschiedenen Verhältnissen eine Vielheit von Institutionen hervorgebracht haben, die in besonderen Dingen zwar voneinander abweichen, im allgemeinen aber übereinstimmen; wenn wir schließlich zeigen können, daß eben diese Motive mit einigen abgeleiteten Institutionen tatsächlich im klassischen Altertum am Werke waren; dann können wir wohl mit Recht darauf schließen, daß in einer weiter zurückliegenden Zeit dieselben Motive das Priestertum von Nemi geschaffen haben. Die Aufgabe dieses Buches ist, eine einigermaßen wahrscheinliche Erklärung des Priestertums von Nemi zu bieten, indem es auf alle diese Bedingungen eingeht"[5]).

Mit dem II. Kapitel beginnt Frazers eigentliche Untersuchung. Noch einmal spricht er daher kurz aus, worum es ihm geht.

„Die Fragen, welche wir uns zu beantworten vorgenommen haben, sind in der Hauptsache zwei: Warum mußte der Dianapriester zu Nemi, der „King of the Wood", seinen Vorgänger erschlagen? Zweitens, warum mußte er zuvor von einem gewissen Baume den Zweig abbrechen, welchen die öffentliche Meinung der Alten mit Vergils Goldenem Zweig identifizierte? . . . . Wir beginnen mit der ersten, welche mit den vorbereitenden Untersuchungen diesen und verschiedene folgende Bände in Anspruch nehmen wird. Im letzten Teil des Werkes werde ich eine Antwort auf die zweite Frage vorschlagen"[6]).

Wie schon aus der Ueberschrift des I. Kapitels ersichtlich ist, setzt Frazer mit der Frage ein, warum der Priester zu Nemi König des Waldes genannt wird. Wie kann er, ein Priester, überhaupt als König bezeichnet werden? Frazer weist uns zunächst auf die bekannten Erscheinungen aus dem klassischen Altertum hin, daß es in Rom und anderen Städten Latiums ein Amt gibt, dessen Träger „rex" genannt wird, in Rom „rex sacrorum". Im republikanischen Athen heißt der zweite Beamte des Magistrates König, seine Frau Königin; beider Amtspflichten sind kultischer Art. Zahlreiche andere Stadtstaaten haben solche Titulatur-Könige, deren Funktionen, soweit man etwas Genaueres über sie weiß, priesterliche zu sein scheinen, z. B. Cos, Mytilene, Chios, Priene.

Nach der Tradition der Alten sollen diese priesterlichen Aemter, die ihren Trägern den Titel König einbringen, die Fortführung der sakralrechtlichen Funktionen sichern, die in vor- oder frühhistorischer Zeit dem regierenden Könige selbst obgelegen haben. Daraus wäre der Schluß zu ziehen, daß vor dem Uebergang zur republikanischen Regierungsform die

[5]) Seite 10. (Bei Verweisungen auf Bd. I des Golden Bough wird nur die Seitenziffer angegeben, bei Verweisungen auf andere Bände des Werkes wird die Nummer des Bandes nach dem oben Seite 7, Anm. 1, vermerkten Schema in römischen Ziffern vorangestellt.)

[6]) Seite 44.

verschiedenen Stämme oder Städte von Königen regiert worden sind, die gleichzeitig priesterliche Funktionen ausgeübt haben. Beispiele, daß es wirklich so gewesen ist, liefert die Geschichte, auch belehrt uns die Gegenwart, daß es noch heute bei den Primitiven so sein kann.

Aber mit der Feststellung, daß der regierende König in alter Zeit auch Priester gewesen oder wenigstens bestimmte priesterliche Pflichten gehabt hat, haben wir die sakrale Stellung eines solchen Herrschers noch nicht voll gewürdigt. Er wird, sagt Frazer, vielfach als unmittelbarer Abkömmling einer Gottheit, ja als selbst eine Gottheit verehrt. Wie von einer Gottheit erwarten z. B. seine Leute von ihm, daß er zur rechten Zeit Regen und Sonnenschein spende. Nun ist die Uebertragung einer solchen Macht auf außergewöhnliche Menschen, z. B. Häuptlinge, Magier, Könige, besonders ausgeprägt innerhalb der Sphäre des primitiven Menschen. Ein solcher Mensch erlebt die Natur als geleitet und bewegt von persönlichen Wesen, die er seinerseits in einem beschränkten Umfange zu leiten und zu bewegen — nun in übertragener Bedeutung — imstande ist. Auf dieser Grundlage, dem „animistischen Magismus", könne der König oder Häuptling tatsächlich als eine Gottheit angesehen werden.

Hier setzt nun Frazers Besprechung der Magie ein:

„In der alten Gemeinschaft ist der König häufig sowohl Magier wie Priester. . . . . Um daher die Entwicklung des Königstums und den Heiligkeitscharakter, mit dem das Amt gemeinhin bekleidet worden ist, zu verstehen, ist es notwendig, sich ein wenig mit den Grundsätzen der Magie bekannt zu machen. . . . . Daher gedenke ich, das Thema mit einiger Genauigkeit zu behandeln"[7]).

[7]) Seite 21.

1. Darstellung der Frazerschen Theorie vom Wesen und Ursprung der Magie

Die grundlegende Unterscheidung Frazers, die er an den Anfang seiner Untersuchung über das Wesen der Magie stellt, damit das Resultat gleich vorwegnehmend, ist folgende. Wir erkennen, daß es schließlich nur zwei Grundgesetze des menschlichen Denkens sind, die hinter aller magischen Betätigung stehen. Zum ersten der Grundsatz, daß Aehnliches Aehnliches hervorbringt, that like produces like, or an effect resembles its cause; zum andern, daß alles, was einmal in Berührung miteinander gewesen ist, auch nach der Trennung in einem sympathetischen Zusammenhange bleibt, that things which have once been in contact with each other continue to act on each other[8]). Das erste der beiden Gesetze nennt Frazer the Law of Similarity, das zweite the Law of Contact or Contagion, also Gesetz der Aehnlichkeit und Gesetz der Berührung. Von dem erstgenannten schließe der Magier[9]) auf seine Fähigkeit, jede beliebige Wirkung dadurch zu erzielen, daß er sie nachahmt, von dem zweitgenannten darauf, daß er alles, was er einem materiellen Gegenstand zufüge, damit gleicherweise dem Menschen selbst antue, mit dem der Gegenstand in Kontakt war, sei es nun, daß er einen organischen Teil seines Körpers bildete oder nicht. Das sich auf das Gesetz der Aehnlichkeit gründende Verhalten schlägt Frazer vor, homöopathische oder imitative Magie zu nennen, das sich auf das Gesetz der Berührung gründende kontagiöse, also „Berührungsmagie". Da der englische Ausdruck Imitative Magic soviel wie nachahmende oder nachgeahmte Magie bedeutet, will Frazer allerdings der Bezeichnung Homoeopathic Magic — wir wollen auf deutsch dafür „Aehnlichkeitsmagie" sagen — den Vorzug geben. Denn für den primitiven Menschen handelt es sich nicht darum, bewußt eine möglichst getreue Nachahmung durchzuführen, vielmehr sei ein regelrechtes Zusammenarbeiten mit der Natur beabsichtigt, die ja demselben Gesetz der Aehnlichkeit gehorche. Der Primitive begreife nämlich überhaupt den Ablauf der Naturvorgänge unter denselben Prinzipien wie das Wirken seines eigenen magischen Verhaltens; d. h. er nimmt an, daß die Gesetze der Aehnlichkeit und Berührung eine universale Anwendung erführen und nicht nur auf menschliches Verhalten beschränkt seien. Wenn wir so das weltanschauliche Moment der Magie hervorheben, d. h. wenn wir erkennen, daß sie die Kategorie ist, in der der Mensch sein Weltbild formt, wenn wir die Magie betrachten „als

[8]) Seite 52.
[9]) „Magier" ist hier wie durchgehend in diesem Teil der Arbeit im Anschluß an Frazer in einem ganz allgemeinen Sinne gebraucht: ein jeder, ob Privat- oder Medizinmann, der mit Magie operiert. Vgl. S. 245 f.

ein System von Naturgesetzen, das heißt als eine Feststellung der Regeln, die den Ablauf der Ereignisse in der ganzen Welt bestimmen"[10]), dann können wir nach Frazer von theoretischer Magie sprechen. In diesem Sinne, d. h. als rationale Welterklärung, steht diese theoretische Magie — von uns aus gesehen — für den Primitiven an eben jener Stelle, die bei uns die Wissenschaft einnimmt[11]). Jedoch ist zu bedenken, daß der Primitive selbst der Magie ganz anders gegenüber steht, als wir der Wissenschaft; denn der magisch Eingestellte ist sich der theoretischen Grundlage seines Verhaltens garnicht bewußt, jedenfalls nicht in der Art, daß er über sie reflektierte. Frazer drückt sich so aus: Er macht seine theoretischen Voraussetzungen, ohne sich dessen bewußt zu sein, wie er etwa seine Nahrung verdaut, ohne von der Abfolge der Verdauungsprozesse etwas zu wissen. Für den Magier selbst gibt es daher keine theoretische Magie; sie ist für ihn immer eine praktische Angelegenheit. Diese praktische Magie, sagt Frazer, sei im Gegensatz zur theoretischen: „Eine Aufstellung von Vorschriften, denen menschliche Wesen folgen müssen, um ihr Ziel zu erreichen"[12]). Vom theoretischen u n d praktischen Gesichtspunkte aus sagt Frazer also: „Magie ist sowohl ein unechtes System von Naturgesetzen wie auch ein trügerischer Führer für das menschliche Verhalten, sie ist sowohl eine verkehrte Wissenschaft wie eine verfehlte Kunst." (Magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct, it is a false science as well as an abortive art.)[13]) Aber mit dieser formalen, weil negativen Aussage gibt uns Frazer noch keine Antwort auf die Fragen nach Wesen und Ursprung der Magie. Er bleibt deshalb auch nicht bei der negativen Formulierung stehen, sondern geht auf die beiden von vornherein aufgestellten Prinzipien allen magischen Verhaltens zurück, indem er auf die Struktur ihrer psychologischen Grundlage hinweist. Diese beiden Denkgrundsätze seien nämlich ihrerseits abzuleiten aus den allgemeinen Vorstellungsgesetzen des menschlichen Geistes. „Wenn meine Analyse von der Logik des Magiers richtig ist, dann stellt sich heraus, daß die beiden großen Prinzipien nur falsche Anwendungen der Ideenassoziation sind." (If my analysis of the magician's logic is correct, its two great principles turn out to be merely two different misapplications of the association of ideas.) Und zwar folge das Gesetz der Aehnlichkeit aus einer falschen Anwendung jenes Assoziationsprinzips, nach dem sich Vorstellungen auf Grund von Aehnlichkeit miteinander verbinden, während das Gesetz der Berührung eine falsche Anwendung des andern Prinzips voraussetze, nach dem sich solche Vorstellungen aneinanderreihen, die vorher häufig zusammen ins Bewußtsein getreten sind und sich daher als

---

[10]) Seite 53.

[11]) Diesen Gedanken führt Frazer weiter aus in dem späteren Kapitel: Magic and Religion, auf das wir aber schon hingewiesen haben.

[12]) Ebenda.

[13]) Seite 53. H e l e n v. B a u e r, Seite 16, übersetzt wie folgt: „Die Magie ist ein unechtes System von Naturgesetzen und zugleich eine trügerische Verhaltungsmaßregel, sie ist eine falsche Wissenschaft und zugleich eine unfruchtbare Kunst." Der goldene Zweig. Von Sir James George Frazer. Abgekürzte Ausgabe. In deutsch. Uebers. von Helen v. Bauer, Leipzig 1928.

Dieses Buch vervollständigt die Reihe der italienischen und französischen Uebersetzungswerke, die durch geschickte Auswahl der allgemein interessanten Partien den Gesamtstoff der 12 englischen Bände in jedesmal einen einzigen Band zusammendrängen. Uebrigens ist auch in England selbst eine solche auf die Popularisierung des Werkes abzielenden Zusammenfassung erschienen unter dem Titel: Man, God and Immortality, London 1927.

Die deutsche Uebersetzung ist im allgemeinen zu gedrängt und frei, als daß sich die Zitate, die in der vorliegenden Arbeit dem Frazerschen Texte entnommen sind, nach ihr richten können.

zusammengehörig eingebürgert haben. Diese „Vorstellungen" müssen wir hier im allgemeinsten Sinne verstehen, z. B. als die beim Wahrnehmen, Träumen, Erinnern, sich automatisch einstellenden und fortspinnenden Bewußtseinsinhalte.

Wenn Frazer zur Erklärung der magischen Grundsätze auf die Gesetze der Assoziation hinweist, so kann das in Wirklichkeit nicht mehr als ein rein äußerlicher Vergleich sein. Denn die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Magie bleibt auch hier unbeantwortet, da die Feststellung, daß der Primitive von Vorstellungszusammenhängen auf Sachzusammenhänge schließe — und über die Art dieser „falschen Anwendung" hat Frazer seine eigene Theorie[14]) — nichts besagt für die Frage, aus welchem Grunde er das tut, welchem Gesetze er hier wieder bewußt oder unbewußt folgt. Und offenbar gilt es gerade das zu entdecken, wenn wir den Ursprungsort der Magie bestimmen und damit über ihr Wesen etwas Gültiges sagen wollen.

Wenn man sich aber mit dem Hinweis auf die beiden Assoziationsgesetze begnügt, dann ergibt sich folgerichtig der Versuch, die gesamte Magie aufzuteilen in die beiden Arten nach Aehnlichkeit und Berührung. Das ist es ja, was Frazer in der Tat unternimmt[15]). Diese Einteilung ist also grundlegend und wesentlich zum Verständnis der Frazerschen Lehre von der Magie. Gleichwohl lesen wir unmittelbar im Anschluß an die Darlegung dieser seiner Lehre, die Einteilung sei nur ein theoretisches Hilfsmittel, in der Praxis fänden sich beide Arten mannigfach verbunden vor, jedoch so, daß eher homöopathische Magie allein zur Erklärung eines Beispiels herangezogen werden könne als Berührungsmagie. Diese sei meist mit homöopathischer Magie verbunden. Daß nun diese Ausführungen vorläufig noch wenig anschaulich sind, bemerkt auch Frazer und sagt: „So allgemein ausgedrückt mögen diese Dinge etwas schwer verständlich sein, aber sie lassen sich leicht begreifen, wenn sie erst an einzelnen Beispielen deutlich gemacht werden[16])."

Der gesamten Magie, so wie wir sie in der Praxis vorfinden, ungesondert in diese oder jene Art, gibt Frazer den Namen „sympathetic magic" mit der Begründung, daß eben in b e i d e n Zweigen der Magie die magische Wirkung nur auf Grund der Annahme eines fortwährend und überall bestehenden Sympathiezusammenhanges gedacht werden könne. Mit Frazer mögen wir uns diese Idee des sympathetischen Zusammenhanges wie folgt veranschaulichen: Die Dinge beeinflussen sich gegenseitig durch die Entfernung hindurch auf Grund einer geheimen Verwandtschaft, wobei der Anstoß von einem zum anderen durch eine Art unsichtbaren Aether vermittelt wird, der etwa jenem Aether entspricht, den die moderne Naturwissenschaft postuliert, um genau dasselbe zu erklären, nämlich wie Dinge durch einen anscheinend leeren Raum hindurch aufeinander wirken können[17]).

Damit befinden wir uns am Schlusse des ersten Paragraphen in Frazers Kapitel über die „sympathetische Magie", d. h. am Schlusse des Teils, der die Theorie enthält. Wir fassen noch einmal zusammen: Die umfassendste, wenn auch nur deskriptive und negative Definition war diese: „Magie ist sowohl ein unechtes System von Naturgesetzen wie auch ein

---

[14]) Seite 53.

[15]) Vgl. unten Seite 14.

[16]) Seite 54.

[17]) Gegenüber dem „leeren Raum" wird also der Aether als etwas Materielles vorgestellt.

trügerischer Führer für das menschliche Verhalten, sie ist sowohl eine verkehrte Wissenschaft wie eine verfehlte Kunst." Die Theorie sodann, die eine psychologische Erklärung geben wollte, lautete: „Die beiden großen Prinzipien sind letzten Endes nur falsche Anwendungen der Ideenassoziation". Die von Frazer an den Anfang seiner Untersuchung gestellte Unterscheidung schließlich hatte, die Folgerungen aus dieser Erkenntnis vorwegnehmend, die Magie in zwei Arten eingeteilt, indem sie zwei Grundgesetze herausgestellt hatte: Aehnliches bringt Aehnliches hervor (Like produces like) und: Alles, was einmal in Berührung miteinander gewesen ist, bleibt auch nach der Trennung in einem sympathetischen Zusammenhange (Things which have once been in contact with each other continue to act on each other).

Diese Einteilung bedeutet also die Anwendung der Frazerschen Theorie über Wesen und Ursprung jeder Magie auf den tatsächlichen Befund magischer Gebräuche, wie er in der religionsgeschichtlichen Forschung zusammengetragen und geordnet ist. Frazer selbst begründet nun induktiv seine Theorie, indem er aus diesem Befunde eine Fülle von Beispielen heranzieht. Wir brauchen daher zunächst nur die Beispiele, die er selbst anführt, daraufhin zu prüfen, ob sie sich wirklich in erschöpfender Weise aus dem Grundsatze heraus verstehen lassen, den Frazer angibt, d. h. ob alle Beispiele unter der Abteilung „homöopathische Magie" sich wirklich aus dem Satze „Like produces like", die unter der Abteilung „kontagiöse Magie" aus dem anderen Satze erklären lassen. Weiterhin wird zu prüfen sein, ob Frazers Beispielsammlung im Verhältnis zur tatsächlichen Mannigfaltigkeit des Befundes vollständig oder ergänzungsbedürftig ist, und, falls das letzte zutrifft, ob seine Theorie sich auch für die hinzuzunehmenden Typen von Magie als stichhaltig erweist oder nicht.

2. Kritische Untersuchung der Theorie auf Grund der von Frazer selbst angeführten Beispiele

A. Aehnlichkeitsmagie.

Es waren sachliche Gesichtspunkte, nach denen Frazer die Gesamtfülle der magischen Praktiken in die beiden Hauptarten eingeteilt hatte; so stellt er auch die für die homöopathische Magie gesammelten Beispiele nach sachlichen Merkmalen zu größeren oder kleineren Gruppen zusammen. Innerhalb solch einer Gruppe finden sich dann oft Beispiele aus allen Weltteilen und allen Kulturzeitaltern vereinigt.

1. Gruppe: Bilder und Puppen.

a) Defixionspuppen.

Als die am weitesten verbreitete und daher in der Religionsgeschichte bekannteste magische Betätigung stellt Frazer die Defixionspuppenpraxis an den Anfang. Hierin hätten wir die familiärste Anwendung des Gesetzes der Aehnlichkeit zu erblicken, denn hier versucht der Zaubernde, seinen Feind zu verwunden oder zu töten, indem er dessen Abbild beschädigt oder zerstört.

Ein Indianer aus dem Volke der Odschibwä (nördlich des Lake Superior, Canada) geht z. B. folgendermaßen vor: Nachdem er sich eine hölzerne

Puppe zurechtgeschnitzt hat, die die Person seines Feindes darstellen soll, treibt er ihr eine Nadel in den Kopf oder das Herz oder schießt mit Pfeilen nach ihr. Will er jedoch, daß der Gegner nicht nur körperliche Schmerzen erleide, sondern sterbe, so verbrennt oder vergräbt er die Puppe, indem er magische Fluchformeln dabei ausspricht. Nach seiner Ueberzeugung erleidet das lebendige Vorbild die Verwundung im selben Augenblick, da er das Abbild durchbohrt. (Erfährt ein solcher Zauberer, daß er mit seiner Handlung die Person tatsächlich nicht getroffen hat, so führt er diesen Mißerfolg bekanntlich auf irgend einen Fehler zurück, den er bei der Ausführung der Zauberhandlung begangen hat, oder aber auf die Wirkung eines stärkeren Gegenzaubers.)

Da es sich hier um homöopathische oder Aehnlichkeitsmagie handeln soll, wäre das Beispiel wie folgt zu deuten: Der Grundsatz, der das Handeln des Odschibwä-Mannes bestimmt, ist das Gesetz der Aehnlichkeit: „Like produces like, or an effect resembles its cause". Weil also für ihn Ursache und Wirkung einander ähnlich sind, deshalb glaubt er die von ihm beabsichtigte Wirkung dadurch zu erzielen, daß er sie nachahmt[18]). Das Eigentümliche ist hier nur, daß er zuerst einmal die Person seines Feindes selbst nachbildet, indem er eine Puppe anfertigt, dann erst das Verwunden unter Benutzung dieser Puppe nachahmt: Wie er den Menschen stechen würde, so sticht er die Puppe. Durch das Gesetz der Aehnlichkeit wird dies letzte sehr richtig erklärt, nämlich weshalb die „Defixions"-Puppe durch Schlag und Stich beschädigt oder gänzlich zerstört wird, — weil dies eben der Verwundung oder dem Niedermachen des Gegners entspricht. Aber die Nachbildung der Person des Gegners in Gestalt einer Puppe bleibt hierbei unerklärt. Denn der Satz „Like produces like" läßt sich nach Frazer, wie wir soeben festgestellt haben, nur auf Handlung oder ein Verhalten anwenden, das als Nachahmung eines tatsächlichen Geschehens angesehen werden muß. Das Nachbilden der Person des Feindes ist nun aber kein Nachahmen in dem Sinne, wie das Beschädigen, Zerstören usw. eine nachahmende und daher zur Aehnlichkeitsmagie gehörende Handlung darstellt. Daß der Wilde sich ein Objekt verschafft, sich eine Puppe anfertigt, statt einfach in die Luft zu hauen oder zu stechen, erscheint ja sehr plausibel, nur wird das nicht schon mit der These der Aehnlichkeitsmagie erklärt, ganz abgesehen davon, daß sich Puppe und Person ja nur idealiter, nicht realiter ähnlich sind, ist jene doch oft nur handgroß und plump geformt.

Auf Grund dieser Erwägungen ist über das erste Beispiel von „Aehnlichkeitsmagie" zu sagen, daß es gerade in seiner Eigentümlichkeit nicht erklärt wird. Ganz außer Betracht geblieben ist übrigens auf diese Weise ein nicht unwesentlicher Zug, der im Beispiel miterwähnt worden ist, nämlich daß bestimmte magische Formeln ausgesprochen werden. Auch das gehört ja nicht in die Frazersche Aehnlichkeitsmagie.

Wir gehen zu einem anderen Beispiel über.

Ein Malaye nimmt von seinem heimlichen Opfer ein paar Fingernägelschnitzel, Haarlocken, Härchen von den Augenbrauen, Speichelreste und ähnliche organische Teilchen oder Absonderungen und formt unter entsprechender Verwendung dieser Requisiten ein Abbild von ihm aus Honigwachs. Indem er dies puppenartige Gebilde langsam versengt, spricht er folgende Formel aus:

[18]) In dem besonderen Sinne, der oben Seite 11 angedeutet wurde.

„Es ist nicht Wachs, was ich verbrenne, es ist die Leber, ist das Herz, und ist die Milz des So-und-so, was ich verbrenne".

Hat er das siebenmal getan, d. h. in sieben aufeinanderfolgenden Nächten die Puppe über ein Lampenfeuer gehalten, dann ist es so weit, daß sein Opfer stirbt[19]). Frazer bemerkt hierzu, daß dieser Zauber eine Verbindung von Aehnlichkeits- und Berührungsmagie darstellt, denn die Puppe enthält ja Dinge, die mit dem Menschen selbst in Berührung gestanden haben. Warum Frazer dies und andere Beispiele, die eine solche Verbindung von beiden Arten der Magie erkennen lassen, gerade unter den Gesamtparagraphen für Aehnlichkeitsmagie stellt, wird weiter nicht begründet. Nur das sei bemerkt, daß sie sich offenbar durch das Gesetz der Aehnlichkeit nicht besser erklären lassen als durch das Gesetz der Berührung.

Ein anderes Beispiel ist dies: Wenn unter den Inselbewohnern der Torres-Straits jemand seinen persönlichen Gegner auf magischem Wege verwunden oder umbringen will, durchsticht er ein Wachsbild, das ihn darstellen soll und das seinen Namen trägt, mit dem Stachel des Stechrochens. Wenn nun der Mann, dessen Namen das Wachsmodell trägt, das nächste Mal zum Fischen auf das Riff geht, wird er von einem Stechrochen an eben derselben Körperstelle verwundet werden, die an dem Modell durchbohrt wurde[20]). Das Neue, das als wichtig hervorgehoben werden muß, ist hierbei, daß dem Abbild der N a m e des Opfers gegeben wird. Aber Frazer erwähnt das Besondere, das darin zum Ausdruck gebracht wird, nicht, sondern reiht diesen und andere mit solcher Namengebung verbundene Fälle einfach in die übrigen Beispiele ein. Aus dem Gesetz der Aehnlichkeit, nach dem Gleiches Gleiches hervorbringt oder Ursache und Wirkung einander ähnlich sind, werden diese Eigenarten magischer Gebräuche natürlich nicht erklärt.

Am Schlusse dieses Unterabschnittes sei also festgestellt, daß Frazer mit der Einordnung der Defixionspuppenmagie in die Aehnlichkeitsmagie den Kern der Sache nicht erfaßt. Denn es sollte ja gerade der Zauber an und mit Puppen erklärt werden und nicht der Schädigungszauber im allgemeinen. Auf diesen mag die Theorie von der Aehnlichkeitsmagie mit Recht angewendet werden, jener dagegen wird durch diese Theorie nicht in der richtigen Weise gewürdigt. Inwiefern sie — die Magie mit Puppen — sich eher aus einem anderen Prinzip — und dann aus welchem — heraus verstehen läßt, soll in einem späteren Abschnitt zusammenfassend dargelegt werden. Die vielen anderen Berichte über die Defixionspuppenpraxis aus China, Japan, Australien, Austronesien, Birma, Indien, Babylonien, Afrika und — Schottland, deren Anzahl Frazer in der 3. Auflage fast um das Doppelte gegenüber der 2. Auflage vermehrt hat, und die er auf ca. 15 Textseiten aneinanderreiht, sind sich im Wesentlichen gleich und daher nicht im einzelnen zu besprechen.

b) P u p p e n i m G e b u r t s z a u b e r.

Einer neuartigen Verwendung von Puppen und ähnlichen figürlichen Abbildern dagegen begegnen wir im Geburtszauber, sei es daß überhaupt die Geburt von Kindern, sei es daß die Erleichterung der bevorstehenden Geburt beabsichtigt ist. Bei den Eskimos der Bering-Straße wendet sich die Frau, die — offenbar unfruchtbar — dennoch sich ein Kind wünscht,

[19]) Seite 57. H e l e n v. B a u e r übersetzt eigentümlicherweise hier: „... . . es sind Leber, Herz und S p e i c h e l des Soundso . . ." Seite 19.
[20]) Seite 59.

an den Schamanen. Dieser verfertigt eine Art Puppe, mit der er bestimmte Riten vornimmt, dann läßt er die Frau mit diesem Gebilde zusammen schlafen. Bei den Battaks auf Sumatra geht es genau so zu. Die unfruchtbare Frau stellt selbst eine hölzerne Baby-ähnliche Puppe her, nimmt sie auf den Schoß und behandelt sie wie ein Kind. Bei den Nischinam-Indianern (in Californien) machen die Freundinnen der Kinderlosen aus Gras eine rohe Nachbildung eines Kindes und legen dieses Gras-Baby in deren Hütte. Wenn die Frau es entdeckt hat, nimmt sie es an sich, reicht ihm die Brust und singt ihm Wiegenlieder. Diese Beispiele — um nur immer einige aus der Fülle herauszugreifen — zeigen, wie ein Nachahmen, ein Tun-als-ob, dazu dienen soll, die tatsächliche Situation herbeizuführen. Daneben führt Frazer viele Beispiele an, an denen deutlich ist, daß sie eine bevorstehende Entbindung erleichtern sollen. Bei den Haida-Indianern auf den Königin-Charlotte-Inseln (Westküste Kanadas) nimmt die schwangere Frau runde Steine oder einen Aal oder auch irgend welche andere geeignete Gegenstände und läßt sie über ihren Leib hin zur Erde gleiten. In Java läßt der Mann, wenn sich seine Frau im siebenten Monat der Schwangerschaft befindet, ein Weberschiffchen über ihren Leib gleiten und dann ein Ei, was Geburt und Nachgeburt darstellen soll. Eine alte Frau, die der Zeremonie beiwohnt — denn es handelt sich natürlich meist um ein mehr oder weniger genau überliefertes, vorgeschriebenes zeremonielles Beginnen —, nimmt das Weberschifflein in ihre Arme, streichelt es und ruft: „O, was für ein liebes, nettes Kind usw." Das sei genug zur Veranschaulichung dieser Art von magischen Riten, die bei Frazer wiederum mehrere Seiten Text füllen. Natürlich soll auch hier die Nachahmung der Leichtigkeit des Entbindungsvorganges die tatsächliche Entbindung erleichtern. In allen Fällen ist aber das Hauptmoment die Handlung, der Vorgang, der Ablauf der Ereignisse, der nachgeahmt wird, die Aehnlichkeit bezieht sich nicht auf das Verhältnis Kind-Puppe (in den letzten Fällen ist es ja keine Puppe, sondern ein Steinchen, Weberschiffchen!), sondern auf das Geschehen am Menschen, sowie das Benehmen des Menschen. Aehnliche Vorgänge ziehen ähnliche Vorgänge nach sich, das wäre hier die einfache Anwendung des Gesetzes der Aehnlichkeit. Die Geburtsmagie ist also tatsächlich Aehnlichkeitsmagie im Sinne Frazers, denn sie steht der Deutung durch seine Theorie auf jeden Fall nicht entgegen.

c) Puppen im Liebeszauber.

Die Fälle, die Frazer aus dem Liebeszauber anführt, sind z. T. wirklich reine Magie nach dem Grundsatz: Aehnliches bringt Aehnliches hervor, z. B. wenn Hexen oder Zauberer des Altertums Wachs im Feuer schmolzen, um das Herz des oder der Geliebten vor Liebe schmelzen zu lassen[21]); aber überall da, wo Puppen verwendet werden, haben wir es aus den oben bei der Defixionspuppenmagie dargelegten Gründen nicht mehr mit bloßer Aehnlichkeitsmagie zu tun.

2. Gruppe: „Medizinische Kuren".

Wir beginnen am besten mit einem einfachen Beispiel, das zwar in der 2. Auflage diese Gruppe, die dort nur eine Seite im Text in Anspruch

[21]) Frazer bemerkt in einer Fußnote hierzu, daß zwar die Berichterstatter (es handelt sich um Theokrit und Vergil) nichts von irgend einer Nachbildung in Wachs erwähnen, daß es aber „so gewesen sein mag". Seite 77.

nimmt, tatsächlich einleitet, aber in der 3. Auflage erst auf der letzten Seite der sich nun über sechs Seiten ausbreitenden Beispielsammlung vermerkt wird.

Ein Dajak auf Borneo kann auf folgende Weise geheilt werden. Er läßt sich einen Medizinmann kommen, der nun seine Krankheit nachahmt, vielmehr noch darüber hinausgeht. Er legt sich nieder und gibt vor, tot zu sein. Er wird demgemäß behandelt, als sei er eine Leiche, wird in Matten eingewickelt, aus der Hütte hinausgetragen und auf den Erdboden gelegt. Nach etwa einer Stunde kommen seine Kollegen (d. h. andere Medizinmänner), lösen den vorgeblichen Toten aus seiner Umhüllung und bringen ihn wieder zum Leben. So wie der Medizinmann wieder auf und gesund ist, ebenso schnell soll nun auch der Kranke wieder gesund sein oder werden. Dies Beispiel erklärt sich wie jene des Geburtszaubers aus der Frazerschen Theorie ohne weiteres. Das war bewirkt werden soll, ein Vorgang, wird nachgehamt, diesmal nicht vom Kranken, weil er eben krank und dazu nicht fähig ist, sondern vom Medizinmann.

Nicht einfach als Aehnlichkeitsmagie dagegen kann jenes Hauptbeispiel hingestellt werden, das Frazer in der 3. Auflage breit ausführt: Die magische Kur gegen die Gelbsucht bei den alten Hindus. Hier wird nach einigen vorbereitenden Zeremonien der Patient von Kopf bis zu Fuß mit einem gelben aus Pflanzenstoffen hergestellten Brei beschmiert und so auf ein Bett gesetzt. Unter dem Bett und unter ihm werden drei gelbe Vögel mit gelbem Faden befestigt, nämlich ein Papagei, eine Drossel und eine Wachtel. Dann wird der gelbe Brei mit Wasser von der Haut abgewaschen. „Natürlich" geht damit auch die Gelbsucht, richtiger die gelbliche Hautfarbe des Kranken, herunter und wird von den Vögeln aufgenommen und fortgetragen. Sicherlich hat auch dies Verhalten etwas mit Aehnlichkeitsmagie zu tun: Das Herunterwaschen der gelben Kruste soll bewirken, daß die gelbliche Färbung der Haut verschwindet, like produces like. Jedoch wäre das nur eine „oberflächliche" Erklärung. Voraussetzung für diese Praxis der Hindus ist doch, daß sie überhaupt an die Abwaschbarkeit der Gelbsucht selbst glauben, woraus sich ergibt, daß ihrem Verhalten zu allererst gar keine Aehnlichkeitsprinzipien zu Grunde liegen, sondern die Vorstellung, daß sie in der gelben Hautfarbe steckende Krankheit in die gelbe Masse ein- und übergeht. Die gelbe Farbe zwar wird ihren Sinn haben, doch liegt das Entscheidende in der Berührung, die ja, wie wir vermuten dürfen, gerade durch die Wahl eines gelben Uebergangsmittels möglichst innig werden soll.

In Wirklichkeit also hätten wir einen Fall von Berührungs- und Uebertragungsmagie vor uns, aber keine Aehnlichkeitsmagie. Denn es bestreicht sich ja nicht etwa der gesunde Prister mit gelbem Brei und reinigt sich dann, — das wäre freilich mit dem Hinweis auf Aehnlichkeitsmagie genügend erklärt, ähnlich wie jenes Beispiel des Dajak. Wie zu erkennen ist, sind natürlich Nebenzüge da, die nach dem Grundsatz der Frazerschen Aehnlichkeitsmagie zu deuten sind, besonders das Uebertragen der Gelbsucht auf gelbe Vögel (wobei der Satz „Like produces like" allerdings eine gewisse Umkehrung erführe etwa in „Like absorbs like")[22]).

---

[22]) Nach den hier ausgeführten Grundsätzen sind auch die verschiedenen in Deutschland noch bekannten Kuren zu beurteilen, die in der Anwendung gelber Rüben, goldener Münzen und Ringe, von Saffran und anderen gelben Dingen mehr bestehen.

3. Gruppe: Intichiuma-Zeremonien.

Zu dieser Gruppe leitet Frazer mit folgenden Sätzen über:

„Homöopathische oder ganz allgemein sympathetische Magie spielt eine große Rolle bei den Maßnahmen des primitiven Jägers oder Fischers, sich die Sicherheit einer reichlichen Nahrungsversorgung zu verschaffen. Nach dem Prinzip, daß Aehnliches Aehnliches hervorbringt, werden von ihm und seinen Freunden viele Dinge unternommen in gewissenhafter Nachahmung des Resultates, welches erreicht werden soll . . . . Nirgends ist die Theorie der sympathetischen Magie zur Erhaltung des notwendigen Nahrungsvorrates systematischer in die Praxis umgesetzt worden als in den unfruchtbaren Landstrichen Mittelaustraliens. Hier sin die Stämme in eine Anzahl von Totem-Clans aufgeteilt, von denen jeder die Pflicht hat, sein Totem zum Wohle der Gesamtheit vermittelst magischer Zeremonien und Behexungen zu erhalten und zu vermehren[23])."

Frazer nennt diese totemistischen Fruchtbarkeitszeremonien „Intichiuma" nach einem Arandawort[24]), das, wie er mit den meisten Missionaren und Forschern annimmt, solche Zeremonien bezeichne[25]). Das erste Beispiel Frazers soll auch hier wegen seiner verhältnismäßigen Einfachheit und Anschaulichkeit als erstes wiedergegeben werden.

Die Männer eines Aranda-Clans, der den Holzwurm (wichetty grub) als sein Totemtier betrachtet, führen eine Reihe genau festgelegter Zeremonien aus, die der Vermehrung dieses Holzwurmes dienen sollen. Eine dieser Zeremonien ist die dramatische Darstellung des wichtigen Ereignisses, da die voll entwickelte Larve aus der Puppe auskriecht. Aus Zweigen wird also ein langes schmales Gehäuse zurechtgemacht, in dem einige Männer Platz nehmen und Gesänge über die verschiedenen Entwicklungsphasen des Tieres anstimmen. Schließlich schütteln und rütteln sie sich in kriechender Haltung aus der imitierten Verpuppung heraus, indem sie davon singen, wie das Tierchen dabei ist auszukriechen. Aehnlich in ihrer Einfachheit ist eine Kakadu-Zeremonie, die Frazer zum erstenmal in der 3. Auflage erwähnt und an den Schluß der Beispiele stellt, die aber hier eingefügt sei. Sie wird von denjenigen Männern des Warramunga-Stammes ausgeführt, die den weißen Kakadu als Totem haben. Von abends nach Sonnenuntergang bis morgens nach Sonnenaufgang sitzt der Aelteste des Clans da und hält eine rohe Nachbildung des Vogels in den Händen. Mit aufdringlicher Monotonie imitiert er die ganze Nacht hindurch den heiseren Schrei des weißen Kakadu. Sollte ihm die Stimme versagen, so springt der Sohn ein, bis der Vater von neuem beginnen kann.

Wir sehen, daß sich die magischen Praktiken dieser Art wieder so erklären lassen wie jene Gebräuche, die zu dem Geburtszauber gehörten. Die Vermehrung des Wurms und das Erscheinen des Vogels, wovon für die Aranda und die Warramunga soviel abhängt, werden getreulich nachgeahmt, — die entsprechende Wirkung kann dann nicht ausbleiben. So können wir diese einfache Form der totemistischen Fruchtbarkeitszeremonien in Uebereinstimmung mit Frazer als Fälle von Aehnlichkeitsmagie ansprechen. Aber Frazer weiß nun sehr wohl, daß die Intichiumazeremonien sich meist nicht auf so einfache und eindeutige Handlungen der Imi-

---

[23]) Seite 85.

[24]) Bei Frazer (nach dem Vorbilde von Spencer and Gillen): Arunta.

[25]) Beth, Religion und Magie, 2. Aufl., 1927, Seite 306. Anm. 2, weist darauf hin, daß diese Bezeichnung nicht ganz zutreffend ist. Vgl. dazu ebenfalls E. Vatter, Der australische Totemismus, Hamburg 1925 (Mitteilungen aus dem Mus. f. Völkerkunde in Hbg.).

tation beschränken. Besonders sind es Blutriten, die mit den Gesamtzeremonien verbunden werden.

So ist der Vorgang bei der Emu-Zeremonie folgender: Die Männer des Emu-Totems reinigen eine flache Stelle auf dem Erdboden und lassen dann, nachdem sie sich Adern an den Armen geöffnet haben, Blut auf sie hinabfließen, bis die etwa 2—3 qm große Fläche mit Blut durchtränkt ist. Indem das Blut nun trocknet, bildet es mit der Erde eine einigermaßen harte Oberfläche. Auf diese Kruste wird nun das Bild des Emu gezeichnet oder einfach diejenigen Teile des Vogels, die als Speise am beliebtesten sind. Um den Platz herum sitzen die Männer und singen. Außerdem wird eine mimische Darstellung ausgeführt, wobei die Darsteller besondere, an den langen Hals und kleinen Kopf des Vogels erinnernde Verkleidungen tragen und Haltung wie Benehmen des Tieres nachahmen.

Als zweites Beispiel dieser Art sei die Känguruh-Zeremonie wiedergegeben. Die Aranda des Känguruh-Totems führen ihre magischen Handlungen zur Vermehrung des Känguruh an einer Felskante oder -rippe aus, die sich über den Boden hinzieht. Nach der Meinung der Wilden ist diese felsige Rippe das Heim vieler Känguruhgeister, die von hier aus in die Känguruh-Leiber hineinfahren können und müssen. Etwas höher hinauf, am Abhang, liegen zwei Steinblöcke. Während der Zauberhandlung werden nun diese Blöcke von zwei Männern mit einem anderen Stein gerieben, die Felswand selbst wird mit roten und weißen Streifen bemalt. Dann setzen sich eine Anzahl junger Männer auf sie hinauf, öffnen Adern an ihren Armen und lassen das Blut über die Kante des Felsens laufen, auf der sie sitzen. Währenddessen stehen die anderen Männer unten und sehen zu, indem sie — wie meist bei solchen Zeremonien — bestimmte Gesänge absingen, die natürlich von der kräftigen Vermehrung ihres Totemtieres erzählen.

Auch wenn es sich um einen Pflanzentotem handelt, können Blutriten vorkommen, wie folgendes Beispiel lehrt: Bei den Männern des Totem-Clans der Hakea-Blüte ist eine Zeremonie in Uebung, die das Blühen des Hakea-Baumes sichern soll. Am Ort der Zeremonie befindet sich ein kleines Loch in der Erde, neben dem ein alter Hakea-Baum wächst. Mitten im Loch liegt ein blockartig geformter, abgenutzt aussehender Stein. Ein Alter aus dem Clan säubert vorsichtig die Stelle und streicht dann mit der Hand über die Oberfläche des Steinblocks. Die Männer sitzen rund herum und singen. Von dem Baum verlangen sie, daß er gut blühe, und von den Blüten, daß sie viel Honig trügen. Schließlich fordert der Alte einen der Jüngeren auf, sich eine Ader zu öffnen und sein Blut über den Stein fließen zu lassen. Während das geschieht, vollenden die übrigen ihre bestimmten Gesänge. Ist der Stein dann völlig mit Blut überspritzt, so hat die ganze Zeremonie ihr Ende erreicht.

Aus der Schilderung dieser drei letzten Fälle wird ersichtlich, daß sie bedeutend komplizierter und daher schwieriger zu deuten sind, als jene beiden ersten. Was bedeutet die Verwendung von Blut? Frazer gibt darauf vorläufig die Antwort, die zwar sicher naheliegend und richtig ist, aber doch zu wenig sagt, um den Sinn von Blutriten bei Intichiumazeremonien genügend aufzuhellen: „In allen diesen Fällen wird dem Blut offensichtlich eine befruchtende Kraft zugeschrieben“[26]). Um diesen Sinn bemühen sich

[26]) Seite 90.

daher alle folgenden Untersuchungen über Blut- und Initiationsriten; und mit Hilfe einer eigenen Theorie bietet Frazer, wie wir sehen werden[27]), eine festumschriebene Erklärung des Gesamtkomplexes dieser Erscheinungen an. Was nun die verschiedenen Einzelzüge bei der Känguruh- und Hakea-Zeremonie angeht, so sollen nach Frazer die beiden Steinblöcke oberhalb am Abhang ein männliches und ein weibliches Känguruh repräsentieren. Was aber das Reiben der Steinblöcke bedeutet, wird nicht gesagt. Die roten und weißen Streifen wiederum sollen auf das rote Fell und die weißen Knochen des Jagdtieres hindeuten. Das Blut, das über die Felskante geträufelt wird, meinen die Wilden, treibt die Känguruh-Geister aus dem Felsen heraus, so daß sie sich Leiber suchen müssen, wodurch die Zahl der Känguruhs dann vermehrt wird. Bei der Hakea-Zeremonie soll der unten im Erdloch liegende Stein eine zusammengeballte Masse von Hakea-Blüten repräsentieren, während das Blut auf die Zubereitung des Lieblingstrankes dieser Eingeborenen hinweise, der aus Wasser und Hakea-Blüten bereitet wird.

Nun ist es nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob diese Deutungen zutreffend sind oder sein können, sondern nur zu prüfen, ob es sich hier noch um Aehnlichkeitsmagie im Frazerschen Sinne handelt. Er selbst meint, daß hier das Prinzip der homöopathischen oder Aehnlichkeitsmagie „in der Verwendung von Steinen liege, die in der Form den eßbaren Tieren oder Pflanzen gleichen, die sich nach dem Wunsche der Eingeborenen vermehren sollen"[28]). In den erwähnten Fällen ist aber von einer notwendigen Aehnlichkeit zwischen den beiden Steinen und den Känguruhtieren beziehungsweise zwischen dem einen Steinblock und den Hakeablüten nichts ausdrücklich gesagt. Es mag sein, daß die Tradition eine solche Aehnlichkeit behauptet, und die an der Zeremonie Teilnehmenden daher von ihr überzeugt sind; dann träfe aber das zu, was wir schon oben Seite 15 ausgeführt haben: Diese Vorgänge wären dann nicht mehr als wirkliche Aehnlichkeitsmagie zu deuten. Die wichtigere Frage ist, ob sich speziell die hier auftauchenden Blutriten noch zur Aehnlichkeitsmagie rechnen lassen. Das ist offenbar zu verneinen. Denn erstens belehrt uns schon die vorhin zitierte allgemeine Feststellung Frazers über den Sinn aller Blutriten, daß diese eben nicht aus dem Prinzip der Aehnlichkeitshandlung heraus erklärt werden können. Zweitens lassen die soeben wiedergegebenen speziellen Deutungen eher auf alles andere schließen, als darauf, daß hier der Grundsatz „Like produces like" die entscheidende Rolle spiele. Dennoch scheint das für Frazer außer allem Zweifel zu stehen, da er nicht nur alle Intichiuma-Zeremonien, ob mit Blutriten verbunden oder nicht, sondern auch die anderen außerhalb dieser Zeremonien in Australien geübten Blutriten unter den Begriff der Aehnlichkeitsmagie subsumiert. Das geht aus der Disposition des Kapitals hervor. Allerdings gibt er — wie schon angedeutet wurde — zu, daß er zu einer wirklichen Erklärung dieses Sondergebietes, d. h. der Blutmagie überhaupt, nur auf einem Um- oder Abweg vordringen könne, der ihn von dem eigentlichen Felde seiner Untersuchungen, die den Intichiuma-Zeremonien gelten, abführe[29]). In diesen Wendungen bringt er also deutlich genug zum Ausdruck, daß er zum mindesten eine sachliche Sonderstellung der Blutmagie innerhalb der Aehnlichkeitsmagie anerkennt.

---

[27]) Unten Seite 23.
[28]) Seite 89.
[29]) Vgl. den Ausdruck „digression" Seite 90 und 108.

4. Gruppe: Verwendung von Blut.

a) Blutriten über Gräbern.

Der bisherigen Methode folgend greifen wir aus der Menge der Beispiele einige charakteristische heraus. Bei den Stämmen, die ihren Wohnsitz in Ost-Australien am Darling-Flusse haben, pflegen die Männer den gestorbenen Verwandten von ihrem Blute etwas mit ins Grab zu geben. Wenn sie am offenen Grabe stehen, verwunden sie sich gegenseitig mit dem Bumerang am Kopf und halten den blutenden Kopf über das Grab, so daß die Blutstropfen auf den Leichnam fallen. Bei den mittelaustralischen Aranda sind es die weiblichen Verwandten des Toten, die sich am Grabe in die Haut schneiden und ihr Blut hineintropfen lassen. In West-Australien, am Vasse-Fluß ist der Brauch ähnlich; bevor die Leiche in die Grube hinuntergelassen wird, schlagen die Männer ihre Oberschenkel blutig, spritzen das Blut umher und werfen Blätterbüschel, die sie durch Abwischen der Wunden mit Blut getränkt haben, auf den Körper des Toten, dann erst wird er hinuntergelassen[30]).

b) Blut als „Medizin".

Andere Fälle zeigen die magische Verwendung von Blut, um kranken und altersschwachen Personen neue Lebenskraft einzuflößen, sei es, daß ein junger gesunder Mann einem kranken oder alten von seinem Blut zu trinken gibt, sei es, daß er ihn nur äußerlich bespritzt. „Die Bedeutung ist jedesmal die, der kranken Person etwas von der Kraft dessen zu übermitteln, der von seinem Blute abgibt"[31]).

c) Blutriten bei den Initiationszeremonien.

Die Tatsache, daß auch bei den weitverbreiteten Beschneidungs- und Initiationszeremonien anderer Art blutige Riten eine auffallende Rolle spielen, bestimmt Frazer, auch diesen Zeremonien einen besonderen Abschnitt zu widmen.

Bei den zentralaustralischen Stämmen ist die Sitte der Circumcision allgemein. Das bei dieser Operation aufgefangene Blut — um zunächst nur die Blutriten hervorzuheben — wird bei einigen Stämmen in einem Schild gesammelt und zu bestimmten Sippenverwandten gebracht, Männern oder Frauen, welche von dem Blute trinken oder es an Brust und Stirne schmieren. In Queensland wird das Blut der jungen Mädchen, die sich hier einer entsprechenden Pubertätszeremonie und Operation unterziehen müssen, als magische Medizin von Kranken getrunken. Ein deutliches Beispiel dafür, daß die Primitiven die magische Wirkung des menschlichen Blutes auf eine ihm innewohnende Kraft, stark und fruchtbar zu machen, zurückführen, ist schließlich das folgende: Bei einigen australischen Stämmen wird alles bei der Circumcision und Subincision vergossene Blut gesammelt und am Ufer eines Teiches vergraben, in dem Wasserlilien wachsen. Natürlich erklärt sich diese Sitte, bemerkt Frazer, nicht aus einem ästhetischen Wohlgefallen an dieser schönen, leuchtend blauen Blume, sondern aus dem Umstand, daß die Eingeborenen sich von den Stengeln und Wurzeln der Wasserlilien ernähren.

Jetzt verläßt Frazer das Gebiet der eigentlichen Blutriten und entfernt sich weiter von dem ursprünglichen Thema, indem er die Initiations-

[30]) Seite 90 f.
[31]) Seite 91.

zeremonien selbst und schließlich einige besondere Gebräuche bei Geburt und Tod ausführlich behandelt — alles um die Intichiuma-Zeremonien, letztlich den Totemismus zu erklären. Jedoch können wir Frazers Ausführungen im einzelnen nun nicht weiter folgen, sind doch schon die in der letzten Gruppe zusammengestellten Fälle keine Aehnlichkeitsmagie mehr[32]). Wenn sie dennoch kurz erwähnt wurden, so nur deshalb, weil sie eben nach Frazer dazu gehören.

So muß auch, um den Faden seiner Ausführungen nicht zu verlieren, erwähnt werden, daß sich auf den folgenden zwölf Textseiten[33]) seine Ausführungen mit dem Versuch beschäftigen, eine zusammenfassende Deutung für die Blutmagie im allgemeinen zu finden (also für jenes mysteriöse Kapitel, das selbst Mephistopheles, der „Erste aller Mystagogen", nicht anders überschreiben kann, als mit dem gleichfalls mysteriösen Wort: „Blut ist ein ganz besonderer Saft"). Wenn wir uns auch um das Resultat des Frazerschen Versuches nicht zu kümmern brauchen, so sei doch die Reinkarnationshypothese dem Namen nach genannt, die er auf Einzelzüge bei Initiationsbräuchen wie Beschneidung und Zahnausstoßen stützt, sowie auf Zeremonien bei Geburts- und Todesfällen[34]).

5. Gruppe: Unzeremonielle Magie.

Zu Beginn der neuen Gruppe von Beispielen legt Frazer seine Anschauung über „negative Magie oder Tabu" dar[35]). Es ist wichtig, daß wir sie hier in der Hauptsache wiedergeben, da in Ergänzung der beiden Hauptprinzipien, die ihrerseits noch einmal betont werden[36]), neue Gesichtspunkte erscheinen, von denen aus nicht nur die Aehnlichkeitsmagie, sondern die Magie überhaupt betrachtet werden kann und muß.

a) Negative Magie oder Tabu.

So führt Frazer aus, wie etwa die allgemeine Warnung an den Eingeborenen: „Halte deine Hand nicht ins Feuer, damit du dich nicht verbrennst", keine Vorschrift der negativen Magie sei, kein Tabu, weil der Gewarnte sich in der Tat verbrennen würde, wenn er seine Hand dennoch ins Feuer hielte. Solche natürlichen Zusammenhänge kennt der Wilde sehr wohl, erlebt er doch an solchen alltäglichen Begebenheiten Ursache und Wirkung in unmittelbarer Anschaulichkeit und Mitleidenschaft. Wenn wir Frazer recht verstehen, denkt er sich also das Leben des magisch eingestellten Menschen — diesem selbst bewußt — doppelseitig. Hier reagiert er mit einem ursprünglichen Verhalten auf alles, was er mit seinem gesunden Menschenverstand „common sense"[37]) richtig erfaßt, dort mit einem irgendwie abgeleiteten Verhalten auf alles, was jenseits seines Verstehens

---

[32]) Und zwar aus demselben Grunde nicht, wie die Intichiuma-Blutriten. Für die Beurteilung der „medizinischen" Verwendung von Blut spricht der zitierte Satz schon deutlich genug, vgl. oben Seite 22.

[33]) Seite 96—108.

[34]) Im Zusammenhang mit der Reinkarnationshypothese steht auch das z. T. zur Aehnlichkeitsmagie gehörende Material: „Ritual of Death and Resurrection", XI, Seite 225—278.

[35]) In der ersten Auflage wird von Tabu noch nicht als von „negativer Magie" gesprochen; in der zweiten behauptet Frazer kurz, daß aller Tabuismus als negative Magie anzusehen sei; und da dies von Marett in seinem Aufsatz: Is Taboo a negative Magic? (The Threshold of Religion, London 1909, Seite 85—114) energisch bestritten wird, schränkt er in der dritten Auflage seine Behauptung dahin ein, daß wohl „zum mindesten ein großer Teil" des Tabuismus nur eine besondere Anwendung von sympathetischer Magie, eben negative Magie, sei.

[36]) Seite 111.

[37]) Seite 112.

liegt[38]). So ist z. B. die Vorschrift, beim Reispflanzen kein Feuer anzuzünden, damit später die Ernte nicht versengt würde, ein magisches Verbot, ein Tabu[39]). Denn die Ursache, weshalb einmal die Ernte versengt wird, ein andermal nicht, bleibt ihm verborgen, da sie unanschaulich ist. Im Zusammenhang mit tabuistischen Beispielen bespricht Frazer sodann eine besondere Erscheinung, die wir nachher als „Telepathie" kennen lernen werden.

Nun läßt er Beispiele von negativer Magie folgen, die er begreiflicherweise besonders dem Leben des Fischers und Jägers entnimmt[40]). Bei den Galelareesen auf Borneo darf die Leine, auf der die gefangenen Fische aufgezogen werden, nicht durchschnitten werden, da sonst beim nächsten Fischfang die Angelleine entzwei gehen würde. Bei den Huzulen auf den Nordosthängen der Karpathen darf die Frau des Jägers nicht spinnen, während er die Beute verzehrt, anderenfalls würde auf der nächsten Jagd das Wild sich drehen und wenden wie die Spindel, und er könnte es nicht erlegen. Bei den Ainus auf Sachalin muß sich die schwangere Frau hüten, zu spinnen oder Seile zu drehen, um ihr zukünftiges Kind vor Darmverschlingungen zu bewahren.

Diese Beispiele mögen hier genügen. Offenbar liegt in der Tat eine Art negativer Aehnlichkeitsmagie vor; denn wie bei der positiven Magie ein herbeigewünschter Vorgang nachgeahmt wird, so wird umgekehrt bei der negativen ein Verhalten geflissentlich vermieden, das einen gescheuten Vorgang heraufbeschwören könnte, eben weil es als seine Nachahmung erscheinen würde.

Nun ist es aber ein Unterschied, ob wir das Prinzip „Like produces like" auf positive oder negative Magie anwenden, d. h. während die positive mit der These, daß der Magier eine Wirkung durch Nachnahmen erziele, als erklärt gelten kann, taucht bei der negativen eine bisher versteckt gebliebene Frage auf, nämlich die nach der Selbständigkeit des magischen Geschehens gegenüber dem menschlichen Willen. Dort, bei der positiven Magie, haben wir die grundlegende Vorstellung vom sympathetischen Wechselverhältnis allen Geschehens zueinander kennen gelernt, verbunden mit der Ueberzeugung, daß der Mensch selbst überall da eingreifen müsse, wo er ein bestimmtes Geschehen herbeiführen will. Aus der Gesetzmäßigkeit des magischen Zusammenspieles aller Dinge folgte daher eine gewisse Gesetzmäßigkeit, in der sich das menschliche Verhalten abwickeln mußte[41]), wenn es in jene jenseits des common sense liegende Sphäre eingreifen wollte, d. h. es kam zu mehr oder weniger zeremoniellem, in jedem Falle aber zu intentionalem Verhalten. Diese intentionale Haltung des Primitiven ist bisher entscheidend gewesen überall da, wo wir von Aehnlichkeitsmagie, ja von praktischer Magie überhaupt, gesprochen haben. Hier dagegen, bei der negativen Magie, muß die neue Voraussetzung erkannt werden, die in ihr verborgen liegt: Der Primitive glaubt auch, daß ein Ereignis magisch herbeigeführt werden kann, ohne eine absichtlich ausgeführte Handlung, ohne eine voraufgeschickte Zeremonie; auch das völlig unzeremonielle und

---

[38]) Diese Unterscheidung steht nicht im Widerspruch zu den oben auf Seite 11 gemachten Ausführungen über die universale Anwendung der magischen Gesetze, d. h. ihre Anwendung auf menschliche Verhältnisse sowohl wie auf die der Natur. Sie schränkt aber die These Frazers ein, die er an anderer Stelle aufstellt, um die animistische Vorstellungswelt des Primitiven zu kennzeichnen: „A savage hardly conceives the distinction . . . between the natural and the supernatural. To him the world is to a great extent worked by supernatural agents". Seite 51. Doch kommen wir darauf noch später zurück.

[39]) Seite 143.

[40]) Seite 113 f.

[41]) Vgl. den kurzen Hinweis auf diesen Zusammenhang oben Seite 17.

un„bedachte" alltägliche Verhalten hat seine magischen Wirkungen; das Spinnen oder das Kordeldrehen z. B. die, daß sich dem Jäger die Beute entwindet oder daß sich dem Kinde die innersten Organe zu einem Knäuel oder Seile verweben. Also, die Dynamik des magischen Geschehens wird nicht nur durch persönliches Dazwischentreten des Magiers in Gang gebracht, sondern läuft auch automatisch ab; für unsere Beispiele natürlich nach dem Gesetze der Aehnlichkeit „Like produces like". Weitere Beispiele werden diese Automatik der Magie noch deutlicher vor Augen führen. Jedenfalls ist schon jetzt deutlich, weshalb wir dieser Gruppe magischer Beispiele im Gegensatz zu den bisherigen die Ueberschrift „unzeremonielle Magie" gegeben haben[42]).

Frazer kennt diesen Unterschied sehr wohl und bringt ihn auch deutlich zum Ausdruck: „Der Wilde ist davon überzeugt, daß nicht nur magische Zeremonien entfernte Personen und Dinge beeinflussen, sondern daß auch die einfachsten Verrichtungen des täglichen Lebens dasselbe tun können"[43]). Aber er deutet nicht gleichzeitig an, daß seine Theorie von der Aehnlichkeitsmagie dadurch bereits in Frage gestellt wird. Immerhin mögen wir die sehr verbreiteten Sitten bei Jagd und Fischfang, die alle den von uns gewählten beiden Beispielen dem Wesen nach ähnlich sind, noch mit genügender Berechtigung zur Aehnlichkeitsmagie zählen. Aber schon beim dritten Beispiel wird es zweifelhaft, ob es nicht eher zur Berührungs- als zur Aehnlichkeitsmagie gehört, denn hier besteht das magische Sympathieverhältnis zwischen der Mutter und ihrem noch ungeborenen Kind, also zwischen zweien aufs engste miteinander verbundenen Wesen. Aber bevor wir zu weiteren Beispielen kommen, die ähnlich diesem besser zum anderen Zweig der Magie zu rechnen wären, ist eine besondere Gruppe anzuführen. Frazer läßt sie auf jene ersten Beispiele, die zur „negative magic" gehörten, folgen unter jener neuen Bezeichnung „magic telepathy".

Wenn z. B. der daheimgebliebenen Ehefrau auf Madagaskar verboten ist, im Hause ein männliches Tier zu schlachten, damit nicht etwa der Hausvater draußen auf dem Kriegspfade vom Feind erschlagen werde[44]), dann hätten wir es mit magischer „Telepathie" zu tun. Gerade das Wirken in die Ferne sei dem Magischen, sagen wir prägnanter: der bewegenden Kraft in der Magie, eigentümlich. Der Glaube an Fernwirkung sei eins der ersten Prinzipien der Magie. Das hat nun Frazer theoretisch, wenn nicht explicite, so doch implicite, schon angedeutet; wirken doch in der Berührungsmagie Wesen und Dinge aufeinander, die zwar zuerst zusammen waren, nun aber voneinander getrennt sind. Es mag sein, daß er den neuen Terminus gewählt hat, um solche Fälle zusammenzufassen, bei denen es sich erstlich um Verwandte, auch Sippen- und Stammesverwandte handelt, bei denen ferner aber auch die Entfernung zwischen den Daheimgebliebenen und den auf Jagd- und Kriegszügen befindlichen Männern sehr groß und die Fernwirkung daher besonders auffallend ist. Jedenfalls zeigen die auf ca. 15 Seiten zusammengestellten Beispiele für „Telepathie"[45]) besonders diese Züge. Zur Aehnlichkeitsmagie mag die Frazersche Telepathie unter dem

---

[42]) Die Bezeichnung „unzeremonielle Magie" stammt nicht von Frazer, sondern ist hier nur gewählt worden um einer strafferen Zusammenfassung der gegenwärtigen Fälle willen.

[43]) Seite 120.

[44]) Seite 119.

[45]) Zu ihr gehört sowohl positives wie negatives Verhalten der Daheimgebliebenen. Vgl. bes. Seite 127. Das positive wie negative Verhalten mag dabei gewöhnliches oder zeremonielles Verhalten sein. Vgl. bes. Seite 132 ff.

vorhin dargelegten Vorbehalte gerechnet werden, da der Grundsatz „Like produces like" in positivem und negativem Sinne bei ihr entscheidend ist.

b) Der Leichnam oder Teile desselben als Mittel der Magie.

Wir folgen Frazer nun auf das Gebiet der magischen Praktiken, bei denen in der Hauptsache mit dem menschlichen Leichnam oder einzelnen seiner Teile oder mit den menschlichen Knochen oder der Asche oder der Erde vom Grabe usw. operiert wird. „Ebenso wie der Tote weder sehen noch hören noch sprechen kann, so können nach den Prinzipien der homoeopathischen Magie Menschen blind, taub und stumm gemacht werden durch die Verwendung menschlicher Knochen oder irgend eines anderen Dinges, das mit der Infektion des Todes (des Totseins) behaftet ist"[46]).

So nimmt der junge Galelareese, der nachts zu seiner Liebsten schleicht, etwas Erde von einer Grabstätte und streut sie auf das Dach der Hütte an der Stelle, unter der die Eltern seiner Auserwählten schlafen. Die Erde vom Platze der Toten wird machen, daß sie fest schlafen wie die Toten, wenigstens so lange er bei seinem Mädchen weilt. Aehnliche Beispiele machen uns mit magischen Tricks bekannt, die unter Dieben, Räubern und Einbrechern, und zwar nicht allein unter den primitiven, sondern ebenso unter den mitteleuropäischen Vertretern dieses Gewerbes gebräuchlich waren und sind. Im 17. Jahrhundert gab es im Ländchen Oldenburg Räuber, die darauf ausgingen, schwangere Frauen zu ermorden, um die Körper der ungeborenen Kinder in die Hände zu bekommen. Aus den Fingern oder Aermchen dieser Ungeborenen wurden eine Art Kerzen hergestellt; denn wollte der Gauner einen Menschen berauben, so brauchte er nur in dessen Gegenwart eine solche Kerze anzuzünden, und der Mensch, ein Opfer der von ihr ausstrahlenden magischen Kräfte, verfiel in einen Schreckzustand, der ihn regungs- und wehrlos machte. Gehören nun solche Praktiken zur Aehnlichkeitsmagie?

Das Entscheidende liegt hier in der Anwendung von Dingen, die mit der menschlichen Leiche in Berührung standen und die der Magier auf einfache oder raffinierte Weise in seinen Besitz bringt. Dem liegt natürlich ein Gesetz der Berührung zu Grunde, aber nicht eigentlich das Frazersche, das nur ganz allgemein behauptet, daß die Teile noch auf das Ganze wirken, von dem sie getrennt wurden und umgekehrt, sondern ein genauer so zu formulierendes, daß die Teile noch die magischen Kräfte des Ganzen in und an sich tragen, so daß sie ihrerseits wieder nach außen wirken. Dies Wirken im Außenverhältnis, um es so zu kennzeichnen, setzt das Wirken im Innenverhältnis voraus, daß Frazer allein ausdrückt: „Things which have once been in contact with each other continue to act on each other."

Daß Frazer die Beispiele dennoch zur Aehnlichkeitsmagie rechnet, hatte er mit jener Erkenntnis begründet, daß eben eine Aehnlichkeit vorliege zwischen dem Zustand des Toten (der die magischen Mittel liefert) und dem des Lebendigen (auf den die Mittel gewirkt haben). Damit wird aber gewiß das begriffliche Erfordernis der Aehnlichkeitsmagie nicht erfüllt. Denn das Prinzip: „Like produces like" heißt ja nicht, daß etwa Dinge, die mit dem Tode in Berührung waren, tödlich wirken, sondern daß etwa die Nachahmung des toten Zustandes den Tod herbeiführt. Das sind zwei

[46]) Seite 147.

ganz verschiedene Tatbestände. Jetzt ruft nicht die Nachahmung eine Wirklichkeit herbei, sondern ein Ding, etwas Materielles, strahlt Wirkungen aus. Natürlich wird sich die Wirkung nach der Eigenart des Dinges richten: Die Erde vom Grabe muß Wirkungen ausüben, die mit dem Zustand des Leichnams irgendwelche Aehnlichkeit haben, denn mit dem Leichnam hat sie in Kontakt gestanden. Es ist demnach klar, daß es gerade das Gesetz der Berührung ist, dem jenes „Aehnlichkeitsprinzip" anhaftet. Dies muß jedoch von dem eigentlichen Aehnlichkeitsprinzip, das Frazer dem einen Zweige der Magie zu Grunde legt, um ihn von dem anderen zu scheiden, streng gesondert werden, wenn wir nicht jener Verwirrung zum Opfer fallen wollen, die durch eine nachlässige Aequivokation entstehen muß. Doch zurück zu Frazers Beispielsammlung.

c) Tierzähne, -haare, -felle, Insekten, tote Gegenstände.

Auf abermals fünfzehn Seiten trägt er weitere Fälle zusammen, die uns über die magischen Eigenschaften und Wirkungen der verschiedensten anderen Wesen und Dinge — abgesehen also vom Leichnam — unterrichten, und die von ihm gleichfalls aus den uns nun bekannten Gründen zur Aehnlichkeitsmagie gerechnet werden. Es handelt sich da um lebende Tiere, vielfach um lebende, verstümmelte oder tote Insekten, um Tierzähne, -haare, -felle u. a. m. (als Talismane und Amulette verwendet), um Gegenstände wie Kämme, Messer und Kleidungsstücke, vor allem aber um Steine (natürlich weniger häufig auch um Edelsteine). Aus der Menge der mehr oder weniger allgemein bekannten Sitten seien wieder einige ausgewählt.

Wenn ein Galla (Ostafrika) eine Schildkröte sieht, zieht er seine Sandalen aus und stellt sich auf das Tier, um recht harte, widerstandsfähige Fußsohlen zu bekommen[47]). Ein südafrikanischer Neger und Kriegsmann pflegt Büschelchen von Rattenhaar unter seine eigenen Locken zu mengen, auf daß er vom Feinde ebensowenig getroffen werde, wie eine Ratte zu treffen ist[48]). Unter den Tarahumares in Mexiko befestigen die Männer, die sich zum Wettlauf rüsten, die Hufe des Rehes auf ihrem Rücken[49]). Eine Mutter bei den Galelareesen hütet sich, ihr Kind, solange es noch keine Zähne hat, mit einem Kamme in Berührung kommen zu lassen, damit seine Zähne nicht auseinanderstehen mögen wie die des Kammes[50]). Bei den Arabern im Lande Moab borgt sich die Frau, die keine Kinder hat, sich aber welche wünscht, das Kleid einer mit Kindern gesegneten Nachbarin, hoffend mit dem Kleidungsstück auch die Fruchtbarkeit der rechtmäßigen Trägerin auf sich zu übertragen[51]). Den Abschnitt schließlich über Magie mit Steinen leitet Frazer durch folgende Worte ein: „Während vermutet werden muß, daß eine allgemeine magische Kraft (magical efficacy) allen Steinen innewohnt wegen ihrer allgemeinen Eigenschaften der Schwere und Festigkeit, werden bestimmten Steinen oder Steinarten auch bestimmte magische Eigenschaften zugeschrieben entsprechend den individuellen oder specifischen Qualitäten in Gestalt und Farbe"[52]).

Besonders auf Neu-Kaledonien ist die Steinmagie zu Hause. Die Eingeborenen haben dort Steine für Sonnenschein und Regen, Hungersnot und Krieg, für Fischen, Segeln und andere Dinge mehr. Wenn sie sich

[47]) Seite 151.
[48]) Ebenda.
[49]) Seite 155.
[50]) Seite 157.
[51]) Ebenda.
[52]) Seite 161 f

um das Gedeihen einer Taro-Plantage[53]) bemühen, vergraben die Insulaner bestimmte Steine in den Tarofeldern, die den Tarowurzeln ähnlich sind; gleichzeitig beten sie zu ihren Ahnen[54]). Bei diesem Volk hat auch jede Fischart ihren geweihten Stein, an dem bestimmte Riten vorgenommen werden — vor und während des Fischfanges. Auch hier sind bestimmte Gebetsformeln mit den Zeremonien verbunden, wie z. B. die folgende, die an die Geister der Ahnen gerichtet ist: „Helft uns beim Fischen erfolgreich zu sein"[55]). Was die Verwendung von Edelsteinen oder wenigstens besonderer Arten von Steinen angeht, so wird ja der letzte Sinn und Ursprung des Schmuckwesens überhaupt auf die Magie zurückgeführt. Der Milchstein z. B., der auf Kreta und Melos und in Albanien noch heute zu dem Zwecke getragen wird, erwirkt den erwartenden Müttern „an abundant flow of milk". Im Lechrain haben die Frauen bis in die jüngste Vergangenheit hinein versucht, ihre Milch zu vermehren, durch Bestreichen der Brüste mit einer Art Alaunstein, den sie Milchstein nannten[56]).

Wieder fragen wir uns, ob diese Art Magie mit der Aehnlichkeitstheorie Frazers erklärt werden kannn. Um uns die Antwort zu erleichtern, haben wir im Voraus die zahlreichen Beispiele angeführt. Sie zeigen uns deutlich, daß wir es wieder mit jener Art Magie zu tun haben, bei der die Wirkung nicht durch den Willen des Magiers hervorgerufen wird, sondern einfach da ist — „unabhängig vom menschlichen Willen", wie Frazer selbst schon gesagt hatte[57]). Das Neue bei den gegenwärtigen Untersuchungen ist aber die ausdrückliche Feststellung vom Dasein der „magical efficacy" durch Frazer selbst, d. h. jener Kraft oder Macht, auf die von uns aus schon hingewiesen wurde[58]). Jedoch macht Frazer nicht genügend klar, daß die „magical efficacy" allen möglichen Dingen, nicht bloß den Steinen, anhaften kann, bzw. anhaften muß, wenn die körperlich-tote Berührung in einen magisch-lebendigen Kontakt verwandelt werden soll. Wir erfahren nichts darüber, ob nicht hier, in diesem dynamischen Element, das Wesen des allgemeinen Sympathiezusammenhanges überhaupt zu suchen ist[59]). Allerdings gehört das im besonderen zum Kapitel der Berührungsmagie. Und die zur Diskussion stehenden Beispiele werden von Frazer ja zur Aehnlichkeitsmagie gezählt. Daß sie in der Tat nicht dazu gehören, sondern gerade aus jener lebendigen Machtübertragung durch B e r ü h r u n g zu erklären sind, wird auf Grund dieser und und der zur vorangegangenen Untergruppe gemachten Ausführungen nicht mehr zweifelhaft sein.

6. Gruppe: Vegetations- und Wetterzauber.
B. Berührungsmagie.

Da die Bodenbearbeitung und alles, was damit zusammenhängt, das Hauptbetätigungsfeld fast aller primitiven Völker ist, hat die Vorstellung

---

[53]) Die Taropflanze ist eine auf feuchten Feldern angebaute Knollenwurzel (besonders auf den Sandwichinseln) und Hauptnahrungsmittel der Insulaner.
[54]) Seite 162.
[55]) Seite 163.
[56]) Seite 165.
[57]) Seite 112: „independently of human will".
[58]) Oben Seite 25.
[59]) Diese Kraft oder Macht scheint als in allen Gegenständen und Wesen schlummernd angenommen zu werden, aber nicht unter allen und jeden Verhältnissen als aktiv wirkend. Der Stein oder Holzklotz mag hundermal in naiver Weise benutzt werden, ehe er durch bestimmte Begebenheiten als Träger einer magischen Kraft erkannt und anerkannt wird. Hier sei bemerkt, daß es im besonderen diese Art magischer Kraft oder Macht ist, welcher der vielbesprochene (melanesisch-polynesische) Ausdruck „mana" zukommt; die Kraftträger dagegen sollten ihrerseits nicht als „mana" bezeichnet werden. Vgl. Fr. Rud. L e h m a n n , Mana, eine begriffsgeschichtl. Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Leipziger Diss., Leipzig 1915, Seite 56.

von der Uebertragbarkeit magischer Kräfte (wir könnten von magischer Ansteckungsmöglichkeit und Ansteckungsgefahr reden) ihr entsprechend ausgedehntes Anwendungsgebiet im Vegetationszauber aller Art, von dem einfachsten Verhalten bis zu den kompliziertesten Zeremonien. Entsprechend dem Charakter des Magischen als einer einerseits segensreichen, andererseits gefährlichen Kraft, ist die positive wie die negative Seite bei der Vegetationsmagie vertreten. Die Beeinflussung ist hier wie überhaupt in der Magie gegenseitig wirksam: „Die Pflanze kann den Menschen in demselben Maße beeinflussen wie der Mensch die Pflanze"[60]). Und zwar übt nicht allein das Verhalten des Menschen, sondern schon ein (außergewöhnlicher) Zustand des Menschen, in dem er sich etwa befindet, einen (außergewöhnlichen) Einfluß aus. „Gemäß der Theorie von der Aehnlichkeitsmagie kann eine Person die Vegetation sowohl zum Guten wie zum Bösen beeinflussen, je nach dem guten oder schlechten Charakter seines Verhaltens oder seines Zustandes: Ein fruchtbare Frau z. B. macht die Pflanzen fruchtbar, eine unfruchtbare Frau macht sie unfruchtbar"[61]).

Die zahlreichen Beispiele von Kräfteübertragung vom Menschen auf die Pflanze, die Frazer heranzieht, zeigen keine neuen Züge gegenüber den in den vorigen Gruppen besprochenen, es sei denn, daß wir hier die Umkehrung besonders anmerken wollen, daß die Beeinflussung vor allem vom Menschen ausgeht auf die Dinge der Natur und nicht von den Dingen der Natur auf den Menschen. Zu besprechen bleiben die Vegetationsriten selbst, d. h. die Versuche des Menschen durch bestimmtes Handeln oder Benehmen die Fruchtbarkeit der Erde und das Wachstum der Saaten zu fördern[62]).

Im Innern Sumatras wird der Reis von Frauen gesät, die zu dieser Arbeit das Haar lang herunterfallen lassen, damit der Reis üppig wachse und lange Stengel haben möge. Unter den Huzulen ist folgendes Mittel gebräuchlich. Die Frau, die mit dem Pflanzen von Kohl beschäftigt ist, windet sich mehrere Tücher um den Kopf, damit die Kohlköpfe gleicherweise dicke Köpfe bekommen. In Schwaben und bei den Sachsen in Siebenbürgen ist es Sitte, daß derjenige, der Hanf gesät hat, auf dem Felde hohe Sprünge vollführt, wodurch ein hoher Wuchs des Hanfes garantiert wird. Weiter ausgebildet zum sogenannten „Hanftanz" ist dieser Brauch in Baden; dort führen oder führten bis vor nicht langer Zeit die Männer, die Hanf gesät hatten, einen gemeinsamen Tanz aus, bei dem es auch auf das Hochspringen ankam. Diese und ähnliche magische Gebräuche mehr dürfen wir mit Recht zur Aehnlichkeitsmagie zählen, da hier das entscheidende Prinzip offensichtlich in der Vorstellung zu suchen ist, daß Aehnliches Aehnliches hervorbringt.

Im sachlichen Zusammenhang mit den vegetativen Fruchtbarkeitsriten stehen die Wetterzeremonien. Wir verlassen damit für kurze Zeit das III. Kapitel, das „sympathetic magic" überschrieben war, da wir den Abschnitt über Aehnlichkeitsmagie durchgesprochen haben und den nächsten, kürzeren über Berührungsmagie erst hinter den Wetterzeremonien behandeln wollen. Diese hat Frazer wegen ihrer meistens festzustellenden Zugehörigkeit zur „öffentlichen Magie" sowohl wie wegen der großen Fülle des Materials in ein besonderes (das V.) Kapitel verwiesen. Dieses Material

---

[60]) Seite 144.
[61]) Seite 142.
[62]) Unberücksichtigt bleiben natürlich die in ausgebildeten Religionen vorkommenden Vegetationskulte und Jahreszeitenfeste, denen Frazer in anderen Bänden seines Werkes mehr oder weniger ausführliche Abschnitte widmet. Vgl. II, Seite 97—199; IV, Seite 203—271; V, Seite 227 ff., 250 ff.

füllt bei Frazer 85 Textseiten und wird von ihm eingeteilt in drei Paragraphen: 1. The magical control of rain; 2. The magical control of the sun; 3. The magical control of the wind. Die beiden letzten umfassen nur je etwa 10 Seiten.

Einleitend weist Frazer darauf hin, wie die bisherigen Ausführungen gezeigt hätten, daß Nahrungsversorgung für den Primitiven die Hauptsache und daher auch das eigentliche Lebensgebiet magischer Gebräuche sei. Sie hätten uns darüber belehrt, daß der Jäger, der Fischer und der Feldbebauer ihre Zuflucht zu magischen Praktiken nähmen. Aber sie, die Jäger, Fischer und Bauern, täten dies mehr oder weniger als Privatleute zu ihrem eigenen Nutzen[63]), nicht als öffentliche Funktionäre, die im Interesse des ganzen Volksstammes handeln. Das wird anders, wenn die Riten nicht mehr von diesen Leuten selbst ausgeführt werden, sondern von berufsmäßigen Magiern. Eins der Hauptgebiete für die Arbeit des berufsmäßigen öffentlichen Magiers oder Magierstandes ist die Kontrolle über das Wetter, im besonderen die Sicherung genügenden Regens. Daher ist der „Regenmacher" eine sehr wichtige Persönlichkeit innerhalb der primitiven Stammesgemeinschaft, und oft existieren Sonderklassen von Magiern für den Regenwetterdienst.

Aus der Menge der leichtverständlichen Beispiele von Regenmagie seien folgende hervorgehoben. Bei den Omaha-Indianern Nordamerikas vollführen die der heiligen „Büffelgesellschaft" angehörenden Männer zur Zeit gefährlicher Dürre einen Tanz um ein mit Wasser gefülltes Gefäß. Einer nimmt nun einen Schluck daraus und spritzt das Wasser mit dem Munde in die Luft. Dann wird der gesamte Inhalt des Gefäßes ausgeschüttet, worauf die tanzenden Männer sich niederwerfen, um das Wasser vom Boden aufzutrinken, d. h. sie behalten es im Munde und sprühen es abermals in die Luft. Bei den südlicher wohnenden Natchez haben die Zauberer einen Regentanz, bei dem sie mit Wasser gefüllte Röhren in den Mund nehmen, aus denen sie das Wasser durch eine Art Zerstäuberöffnung in die Luft pusten. Soll dagegen ein heraufziehender Regenschauer abgewendet werden, so steigt der Zauberer auf das Dach seiner Hütte und bläst und winkt mit aller Macht gegen die bedrohlichen Wolken, auf daß sie ihres Weges ziehen möchten. Dieselbe Methode gilt grundsätzlich auch bei afrikanischen Negerstämmen. In Südostafrika nimmt der Regendoktor mit zeremoniellen Umständlichkeiten Wasser aus einem Fluß und trägt es auf ein bebautes Feld. Hier schleudert er es ruckweise von seinem Gefäß hoch in die Luft, so daß es als feiner Sprühregen auf den Acker fällt[64]). An diesen Beispielen ist das Prinzip der Aehnlichkeitsmagie außergewöhnlich deutlich zu erkennen.

Selbstverständlich sind auch viele Zeremonien aus Aehnlichkeits- und Berührungsmagie kombiniert oder durch besonders gefährliche Riten ihrer Harmlosigkeit beraubt oder schließlich, wie wir gleich sehen werden, mit religiösen Elementen untermischt. So üben die Tarahumares in Mexiko denselben magischen Brauch des Wasserschleuderns oder -spritzens, erwarten den Regen aber doch von ihrem Gotte. Der Verbindung von Magie mit Geister- und Ahnenglauben sind wir übrigens schon vorher begegnet[65]), obwohl Frazers Beispiele im allgemeinen nur jener primitivsten Magie gelten wollen, bei der ein Glauben an Geister nicht wesentlich dazugehört.

---

[63]) Das kann jedoch nicht auf alle bisherigen Fälle angewandt werden, besonders nicht auf die Intichiumazeremonien.
[64]) Zu den drei Fällen vgl. Seite 249.
[65]) Oben Seite 20 und Seite 28.

Von den primitiven Stämmen, die eine umständlich ausgebildete Regenmagie kennen, sollen uns die Zentralaustralier und die Bewohner von Queensland einige Beispiele liefern. In den während der trockenen Jahreszeit[66]) glühend heißen Landstrichen Queenslands gibt es eine bekannte Zeremonie, bei welcher der sogen. Regenstock und die Regensteine eine besondere Rolle spielen. Der Regenstock ist ein dünnes, etwa 40 cm langes Holzstück, an dem drei Regensteine sowie menschliche Barthaare befestigt sind. Um die Mittagszeit begeben sich die an der Zeremonie teilnehmenden Männer zu einem einsamen Teich. Einer der Männer taucht unter und rammt ein ausgehöhltes Holz senkrecht in den Grund, so daß es unter Wasser verbleibt. Dann gehen alle ins Wasser, indem sie einen Kreis um den Regenmacher bilden, der mit hoch erhobenem Regenstock in der Mitte steht. Die Hauptsache ist das Stampfen und Plantschen und das Bespritzen des Regenstockes von allen Seiten, wobei auch gesungen wird. Darauf taucht der Mann in der Mitte unter, um den Regenstock an dem Loch des Holzes, das unter Wasser in dem Schlamm steckt, zu befestigen. Wieder aufgetaucht, eilt er ans Ufer und speit das Wasser aus, das er zu sich genommen. Damit ist die Zeremonie im großen und ganzen zu Ende[67]).

Die Dieri in Zentralaustralien unternehmen es auf ähnliche Weise, den ersehnten Regen vom Himmel herniederzuzaubern. Ein Loch von etwa 4 m Länge und 3 m Breite wird gegraben, darüber aus Balken und Zweigen eine kegelförmige Hütte gebaut. Zwei Magier, die im Ansehen stehen, besondere Inspiration von den Muramuras (das sind die Geister der mythischen Urväter) zu haben, werden von einem älteren Magier am Arme verwundet, so daß die Blutstropfen auf die anderen in der Hütte zusammengekauerten Stammesgenossen fallen. Gleichzeitig wirbeln die beiden blutenden Männer handvollweise Daunenfedern durcheinander, die z. T. an ihrem blutbefleckten Leibe hängen bleiben, zum Teil weit in der Luft umherfliegen. Die Federn stellen die Wolken, das Blut den Regen dar. Daneben werden weitere Riten ausgeführt, die nach der bei Frazer vermerkten Deutung nur als eine Betonung und Wiederholung der ersten Handlung aufgefaßt werden können. Zwei große Steine werden nämlich in die Mitte der Hütte gelegt, die das Zusammenballen der Wolken und somit den erwarteten Regen vergegenwärtigen. Sie werden im weiteren Verlauf der Gesamtzeremonie von jenen beiden blutenden Magiern meilenweit („ten or fifteen miles") weggetragen, um dort auf einem möglichst hohen Baume irgendwie befestigt zu werden. Da die Steine Wolken repräsentieren, wird ihre Unterbringung hoch oben in den Zweigen das Heraufziehen von Wolken bewirken sollen. Währenddessen sammeln nun die an Ort und Stelle Zurückgebliebenen Gips, mahlen ihn zu Puder und werfen den Gipsstaub in ein Waserloch; sobald die Muramuras das sehen, werden sie auch am Himmel Wolken erscheinen lassen. Schließlich versammeln sich alle Teilnehmer, alte und junge, um die aufgebaute Hütte und rennen mit vorgebeugtem Kopfe gegen ihre Wände an — Arme und Hände dürfen nicht benutzt werden. Auf diese Weise dringen sie durch die aus Zweigen hergestellten Wände durch und ruhen nicht eher, als bis nur noch die festen Balken stehen, die in die Erde gerammt waren. Nachdem diese mit den Händen niedergerissen worden sind, ist die eigenartige Zeremonie beendet[68]).

[66]) Nähere Ausführungen darüber, daß gerade in Ländern scharfen Kontrastes zwischen trockener und feuchter Jahreszeit (also in Australien ganz besonders) die Wettermagie am meisten ausgebildet ist, finden sich in Frazers Werk Totemism and Exogamy I. London 1910, Seite 109 ff. Vgl. den Auszug in Man, God and Immortality, London 1927, Seite 253 ff.

[67]) Seite 254 f.

Wenn hier auch Einzelzüge unklar bleiben[68]), so läßt sich das Ganze doch noch deutlich genug als Aehnlichkeitsmagie erkennen und so erklären. Der Vorbehalt, den wir in der Anwendung der Aehnlichkeitstheorie auf Blutriten gemacht hatten, bleibt dabei bestehen.

Eine Eigentümlichkeit liegt in dem weitverbreiteten Glauben, daß Zwillinge einen besonderen Einfluß auf das Wetter haben, d. h. also vorzugsweise zum Regenmachen befähigt seien. Das hängt offenbar mit der allgemeinen Schätzung alles Außergewöhnlichen zusammen: Zwillinge sind außergewöhnliche Menschen, sie haben „mana" im Gegensatz zu gewöhnlichen Menschen. Auf mehreren Seiten werden nun die Sitten, besonders die tabuistischen Riten angeführt, die sich vor allen Dingen auf die Eltern der Zwillinge beziehen, die aber meist nichts mit Aehnlichkeits-Wettermagie, ja z. T. nicht einmal etwas mit Wettermagie überhaupt zu tun haben[70]). Frazer hat sich, wie es scheint, durch das Stichwort „Zwillinge" verleiten lassen, die verschiedensten abergläubischen Gebräuche anzumerken, die sich um Geburt und Existenz von Zwillingen herumlagern.

Andere Beispiele belehren uns über das eigene persönliche Verhalten der Regenmacher auf den großen Sundainseln Java und Celebes, ja über gegenwärtige magische Sitten in Südosteuropa: von Serbien, Dalmatien bis Rumänien und Bulgarien[71]). Jedesmal liegt dasselbe Prinzip zu Grunde: Um Regenwetter zu schaffen, machen sich die handelnden Personen naß, soll trockenes Wetter kommen, so wird alles Wasser gemieden[72]), Eine Zeremonie — heutzutage wohl kaum mehr als ein Kinderspiel — aus der Reihe vieler ganz ähnlicher sei angegeben. In Serbien wird zur Zeit großer Dürre ein Mädchen, nachdem es die Kleider abgelegt, von Kopf zu Fuß mit Gras, Kraut und Blumen angetan[73]); darauf zieht es, nun Dodola genannt, begleitet von anderen Mädchen durchs Dorf; vor jedem Hause wird Halt gemacht; die Mädchen bilden einen Ring um Dodola und singen eines der Dodola-Lieder, z. B.:

Wir gehen durch das Dorf;
die Wolken gehn am Himmel;
wir gehen schnell, und schneller
auch die Wolken gehn.
Nun haben sie uns überholt,
und Korn und Wein gefeuchtet.

Währenddessen gießt die Bauersfrau dem kleinen Vegetationsmädchen einen Eimer Wasser über den Kopf[74]).

Wieder geht Frazer zu einem Sondergebiet über, nämlich einer eigentümlichen Art von Fluch- und Beschwörungszauber; auch hier handeln nur einige der auf mehreren Seiten gesammelten Beispiele vom Wetter- und Regenmachen. Die meisten zeigen jene sonderbare Anwendung des Fluchens oder Schimpfens, bei dem das Gegenteil gemeint ist, oder jeden-

---

[68]) Seite 256.
[69]) Vgl. Frazers Deutungsversuche Seite 261 f.
[70]) Seite 264 ff.
[71]) Seite 270 ff.
[72]) Seite 272: „Each of them (nämlich die Regenmacher der verschiedensten Zonen und Länder), by a sort of childish makebelieve, identifies himself with the phenomenon which he desires to produce. It is the old fallacy that the effect resembles its cause: if you would make wet weather, you must be wet; if you would make dry weather, you must be dry."
[73]) Zur genaueren Deutung der „leaf-clad mummers" vgl. auch II, Seite 79—91 und IV, Seite 211. In IV, Seite 206 wird in diesem Zusammenhang auch auf den Priester von Nemi hingewiesen.
[74]) Seite 273.

falls gerade die Abwendung des wirklichen Unglückes durch vorheriges Aussprechen des Uebels bewirkt werden soll. Das wird an dem folgenden Beispiel deutlich werden, welches hier englisch zitiert sei, um die eigenartige Wirkung zu erhöhen, die darin liegt, eine ganz geläufige Alltagsredensart in fremdartigem Zusammenhange, nämlich mit primitiver Magie in Verbindung gebracht zu sehen. „There is a popular belief in Berlin and the neighbourhood that if you wish a huntsman good luck when he is going out to shoot deer he will be certain never to get a shot at all. To avert the ill luck caused by such a wish the hunter must throw a broomstick at the head of his well-wisher. If he is really to have luck, you must wish that he may break his neck, or both his neck and his legs. The wish is expressed with pregnant brevity in the phrase, Now then, neck and leg!"[75]).

Wie das Beispiel erkennen läßt, handelt es sich hier nicht um einen Fall aus der Frazerschen Aehnlichkeitsmagie. Doch kommen wir auf die theoretische Stellung des Fluch- und Beschwörungszaubers im System der allgemeinen Magie später noch zurück.

Ein weiterer Typ für Regenzauber ist das Pflügen oder wenigstens das Nachahmen oder Andeuten des Pflügens oder Eggens. Meist sind es Frauen oder Mädchen, die sich des Nachts aufs Feld begeben, sich ausziehen und nackt über die Aecker gehen, etwa einen Pflug durchs Wasser und dann über das Feld schleppend. Auch diese in Kleinasien und den beiden Indien, aber auch unter den Tarahumares in Mexiko bekannten Sitten können immerhin noch zur Aehnlichkeitsmagie gezählt werden, wie jene Dodolazeremonie, da überall die Verwendung von Wasser das Kennzeichnende ist.

Wieder neue Züge weist der Regenzauber da auf, wo die Kontrolle des Wetters den Ahnen und den Geistern Verstorbener zugedacht wird, wo jedenfalls die Vorstellung herrscht, daß die Geister der Toten ihren Einfluß geltend machen können und werden, wenn in richtiger Weise behandelt. Hier gilt wieder, was bereits angemerkt wurde, daß Frazer nämlich auch Fälle vorbringt, die eine Verbindung von Geisterglauben und Kraftglauben, von „religiösen" und magischen Elementen aufzeigen. Diese Verbindung findet sich, kurz gesagt, überall da, wo es überhaupt Religion als Geister- und Götterglauben gibt, d. h. aber nach der Ansicht der meisten Forscher so gut wie überall. Frazer dagegen versucht im allgemeinen, Religion und Magie auch im religionsgeschichtlichen Befunde als empirisch voneinander geschiedene Größen nachzuweisen. Doch wird darüber im folgenden (3.) Abschnitt ausführlicher zu reden sein. Ein Beispiel ist die bei bestimmten Stämmen Neu-Kaledoniens gebräuchliche Zeremonie. Auf der Begräbnisstätte werden den Geistern der Vorfahren Lebensmittel geopfert, indem die Speisen vor den dort zusammengetragenen Totenschädeln hingelegt werden. Vor den Schädeln stehen eine Reihe von Gefäßen, gefüllt mit Wasser; in jedem liegt ein geheiligter Stein, der möglichst eine dem menschlichen Schädel ähnliche Form hat. In dieser Umgebung nun spricht der Regendoktor seine Gebetsformeln zu den Vorfahren und bittet sie um Regen. Darauf klettert er mit einem Zweige in der Hand auf einen Baum, wedelt dort mit dem Zweige umher und erwartet das Heranziehen der Regenwolken.

[75]) Seite 281.

Die zur Aehnlichkeitsmagie gehörenden Züge sind wie die zur primitiven Religion gehörigen deutlich zu erkennen. Frazer sagt darüber: „Die Zeremonie ist eine Mischung von Magie und Religion; die Gebete und Opfergaben an die Vorfahren sind rein religiös, während das Hineinlegen der schädelähnlichen Steine in das Wasser sowie das Winken mit dem Zweig rein magisch (zu verstehen) ist[76]).

Es folgen wieder andere Beispiele, bei denen die verschiedensten Regenzeremonien in Verbindung gebracht werden mit Tieren (besonders Fischen) oder deren Geistern. Wenn z. B. die Ainu Regen wünschen, beten sie vor den Schädeln erlegter Waschbären und besprengen sich gegenseitig mit Wasser[77]). Aber wieder laufen auch andere Beispiele mit unter, die nicht mehr als Aehnlichkeitsmagie angesprochen werden können, sondern reine (aber magische) Opferhandlungen sind[78]). Die besondere Vorliebe von Fröschen und Kröten für Wasser hat natürlich auch zur besonderen Schätzung dieser Tiere bei Regenzeremonien geführt, sei es daß ihre Geister angerufen[79]), sei es, daß ihre Bewegungen und Laute selbst nachgeahmt werden[80]).

Den eigenartigen Uebergang von den Riten, die eine gewisse Verehrung solcher Regentiere und -geister erkennen lassen, zu magischen Zwangsmitteln oder, besser gesagt, zu tätlichen Drohmitteln (da ja schließlich alle Magie aus Anwendung von Zwangsmitteln besteht), zeigen eine Reihe weiterer Beispiele, mit denen wir die Regenmagie zu Ende bringen. Wegen der geschichtlichen Nähe sei ein Fall zur Wiedergabe ausgesucht, bei dem die Drohungen und Wutausbrüche über unerfüllte Gebete und unwirksame Zeremonien sich gegen die Heiligen der katholischen Kirche richteten, und bei dessen Schilderung Frazer — leider — mit offensichtlichem Behagen das primitiv-heidnische Unwesen, das sich bei dieser Gelegenheit im Gebahren von Kirche und Kirchenvolk offenbarte, breit ausmalt.

Hier folgt eine gekürzte Wiedergabe der Ereignisse: Gegen Ende April des Jahres 1893 herrschte aus Mangel an Wasser äußerste Not auf Sizilien. Die Dürre hatte sechs Monate angehalten. Die Gärten verdorrten, und die Nahrung wurde knapp. Die Bevölkerung war in höchster Erregung. Alle möglichen Methoden, Regen zu erwirken, waren fruchtlos geblieben. Prozessionen waren durch Straßen und über Felder gegangen, Männer, Frauen und Kinder hatten ganze Nächte hindurch vor den Heiligenbildern gebetet; geweihte Kerzen Tag und Nacht in den Kirchen gebrannt. Messen, Vespern, Konzerte, Illuminationen, Feuerwerk hatten nichts genützt. Schließlich begannen die Bauern die Geduld zu verlieren. Die meisten der Heiligen wurden gebannt; ihre Standbilder, wie man es mit unartigen Kindern zu tun pflegt, mit den Gesichtern zur Wand gekehrt; anderen wurden ihre prächtigen Kleider ausgezogen und wieder andere weit von der Kirche fort irgendwo verborgen. In Licata wurde der Schutzpatron, St. Angelo, seiner Kleider beraubt, verspottet, in Ketten gelegt und mit Ertränken oder Hängen bedroht. „Rain or the rope!" schrie das wütende Volk, indem sie ihm die Fäuste zeigten[81]).

Diese Art von Reaktion auf Notstände, die den Menschen zum Aeußersten treiben, hat natürlich mit Aehnlichkeitsmagie, ja mit Magie

---

[76]) Seite 285.
[77]) Seite 288.
[78]) Vgl. bes. Seite 290.
[79]) Seite 292.
[80]) Seite 293 (vgl. Seite 255).
[81]) Seite 300.

überhaupt, nichts zu tun, sondern ist als völlig unzeremonielles Ausbrechen menschlicher Ungeduld und Leidenschaft zu verstehen. Es ist nur seltsam, daß Frazer auch diesen Fall anführt (ähnliche Beispiele aus China und Siam sind wenigstens noch zur Magie zu zählen).

B. Berührungsmagie.

Wir kehren zum III. Kapitel zurück, um die Fälle von Berührungsmagie kennen zu lernen, die uns Frazer zur Begründung und Erläuterung seiner Theorie vom „Law of Contagion" vorführt. Frazer wiederholt zu Beginn des neuen Abschnittes den Inhalt jenes Gesetzes, den wir bereits kennen gelernt haben[1]), mit etwas anderen Worten: „Die kontagiöse Magie lebt von der Anschauung, daß Dinge, die einmal miteinander verbunden waren, für dauernd, selbst wenn sie völlig von einander getrennt werden, in einem derartigen sympathetischen Verhältnis zu einander verharren, daß alles, was dem einen Dinge zustößt, dem anderen gleicherweise widerfährt"[2]).

Auf eine Form der Anwendung dieses Prinzips ist schon gelegentlich der Besprechung der Puppenmagie hingewiesen worden[3]). Und gerade diese Anwendung, die mit der magischen Schätzung von Haaren, Teilchen von Fingernägeln, Zähnen, Speichel- und Schweißresten, sowie anderen ursprünglich organisch zum menschlichen Körper gehörenden Dingen zusammenhängt, ist eine der wichtigsten und am meisten verbreiteten Erscheinungsformen der Berührungsmagie. Sie wird daher von Frazer auch zuerst besprochen, nachdem er vorher noch von der besonderen Beachtung gehandelt hat, die solche Gegenstände auch außerhalb der Magie ganz allgemein erfahren.

1. Gruppe: Dinge, die ursprünglich zum menschlichen Körper gehörten (Haare, Nägel, Zähne).

Die bei australischen Stämmen geübte Sitte, den Jünglingen gelegentlich ihrer Initiation einen Vorderzahn auszuschlagen, haben wir schon beiläufig erwähnt. Bei einigen in Neu-Südwales am Darlingflusse lebenden Stämmen wird oder richtiger wurde ein solcher Zahn unter der Rinde eines Baumes verborgen, der dicht an einem Wasserlauf oder -loch stand. Wenn die Rinde über dem Zahn zusammenwuchs, aber auch wenn der Zahn wieder ausgeschieden wurde und ins Wasser fiel, war alles gut; wenn er dagegen zum Vorschein kam und nicht ins Wasser fiel, so daß die Ameisen über ihn liefen, dann stand fest, daß der junge Mann und frühere „Inhaber" an einer Mundkrankheit zu leiden haben würde[4]).

Diesem möge ein anderes Beispiel folgen, das nach Frazer zu den seltenen Fällen gehört, bei denen zwar wohl die Vorstellung vom sympathetischen Zusammenhang grundlegend ist, dieser Zusammenhang aber, weil unerwünscht, durch bestimmte Zeremonien unterbrochen werden soll. Bei den Dieri wird der ausgestoßene Zahn in Emufedern eingebunden und vom Vater des Initiierten solange aufgehoben, bis dessen Wunde im Munde verheilt ist. Ist das aber geschehen, dann wird die magische Verbindung dadurch aufgehoben, daß die dem Zahne innewohnende magische Kraft fortgezaubert wird. Und zwar macht der Vater ein glucksendes Geräusch

[1]) Vgl. oben Seite 11.
[2]) Seite 174.
[3]) Oben Seite 16.
[4]) Seite 176.

mit dem Munde, schleudert den Zahn von sich und vergräbt ihn dann tief im Boden[5]).

Besonders dieses Beispiel weist uns darauf hin, woher nach der Vorstellung des Primitiven Sympathie zwischen Zahn und Person kommt, daher nämlich, daß der Zahn als Kraftträger aufgefaßt wird; und als solcher kann er nur deshalb gelten, weil er ursprünglich zum Menschen hinzugehörte, und somit an der menschlichen Lebenskraft, der „Macht", die in jedem Menschen steckt, teilhatte. Der frühere organische Zusammenhang, der eigentlich mehr als „Berührung" darstellt, ist also in solchen Fällen begründend für den fortbestehenden magischen Zusammenhang. Andererseits rückt die „Macht"vorstellung, auf die das Beispiel selbst hingewiesen hat, so sehr in den Vordergrund, daß die Frazersche Ableitung des Gesetzes der Berührung aus dem (falsch angewandten) Assoziationsprinzip allein ungenügend erscheinen muß. Doch sei das vorläufig nur angedeutet.

Die Beispiele von Magie mit Haarlocken, Fingernägeln, Speichel- oder auch bloßen Speiseresten und dergl. finden wir im III. Bande des Frazerschen Gesamtwerkes, und zwar in dem „Tabooed Things" überschriebenen Kpaitel[6]). Die Anschauung, daß jemand, der im Besitze dieser Dinge ist, Macht über die Person hat, zu der sie gehörten, sei zu allgemein verbreitet, und die Praktiken einander zu ähnlich, als daß eine ausführliche Darlegung nötig wäre, so beginnt Frazer. Er fügt anmerkungsweise hinzu, daß allerdings die Eingeborenenstämme Zentralaustraliens hier eine Ausnahme machten, indem sich bei ihnen diese Art der Magie nicht fände[7]).

Ein ganz einfaches Beispiel liefern die Chilote-Indianer, die in den wildzerklüfteten Küstengebieten des südlichen Chile wohnen. Wenn sie in den Besitz der Haarlocken eines Feindes kommen, lassen sie sie von einem hohen Baume herunterfallen oder wickeln sie mit Seegras zusammen, welches sie dann in die Brandung werfen. Offenbar, so interpretiert Frazer, soll sich die hin und her taumelnde Bewegung auf die Person des Feindes übertragen[8]).

Bei einigen australischen Stämmen wird das Haar des Feindes vermittelst Wachs an dem Flügelknochen eines Habichts befestigt, der Knochen dann in der Mitte eines kleinen kreisförmigen Feuers der Hitze ausgesetzt. Wenn der Tod des Gegners nicht beabsichtigt ist und die schädliche Wirkung wieder aufgehoben werden soll, wird der Knochen rechtzeitig entfernt und ins Wasser gelegt[9]).

Auch bekunden europäische Sagen, Sitten und Gebräuche die Verbreitung der Vorstellung von einem sympathetischen Zusammenhang zwischen dem abgeschnittenen Haar und dem ursprünglichen Eigentümer. In Deutschland z. B. ist der Aberglaube verbreitet (gewesen?), daß derjenige an Kopfweh zu leiden habe, dessen abgeschnittene Haare von einem Vogel gefunden und zum Nestbau verwendet würden[10]). Die abgeschnittenen Haare oder Nägel werden begreiflicherweise auch bei den verschiedensten Stämmen Süd- und Mittelafrikas sorgfältig vergraben, damit sie nicht in die Hände böswilliger Zauberer fallen. Aus demselben Grunde werden diese Abfälle auch häufig direkt vernichtet, d. h. verbrannt[11]). Frazer stellt

[5]) Seite 177.
[6]) III, Seite 267—287.
[7]) III, Seite 278 und Seite 268 Anm. 1.
[8]) III, Seite 268.
[9]) III, Seite 269.
[10]) III, Seite 270.
[11]) III, Seite 281—283.

im Anschluß an zahlreiche Beispiele von solchen Verbrennungsgebräuchen fest, daß sie einen logischen Fehler in sich begriffen: Der Sinn der Vernichtung sei doch, sie der magischen Verwendung zu entziehen. Diese wiederum sei aber nur möglich, weil (z. B.) Haare und Person als in sympathetischem Zusammenhang verbleibend gedacht werden. Folglich könne auch das Haar nicht verbrannt werden, ohne daß der Person dadurch ein Schaden entstünde[12]). Ob hier tatsächlich eine Inkonsequenz im Verhalten des primitiv denkenden Menschen vorliegt oder ob nur Frazers Theorie von der Berührungsmagie nicht deutlich genug ist, um diese Erscheinung mit zu umfassen und zu erklären, wird sich in dem letzten Abschnitt der Arbeit herausstellen. Indem wir zu anderen konkreten Beispielen zurückkehren, beobachten wir, daß mit dem Speichel prinzipiell genau so verfahren wird wie mit Haaren oder Nägeln.

Ein Chilote-Indianer z. B. sammelt den Speichel seines Feindes auf, tut ihn in eine Kartoffel und hängt diese übers Feuer in den Rauch, gleichzeitig Zaubersprüche murmelnd: In dem Maße wie die Kartoffel zusammentrocknet, wird auch der Feind dahinsterben[13]).

Bei den Eingeborenen Australiens, Neu-Seelands, Neu-Guineas, der großen und kleinen Sundainseln, sowie verschiedener mikronesischer und polynesischer Gruppen, weniger häufig auch in Afrika und Amerika, sind die Nabelschnur und die Nachgeburt Gegenstand der mannigfaltigsten Maßnahmen und Gebräuche[14]). Gewisse Stämme Westaustraliens sind des Glaubens, daß ein Mann ein guter oder schlechter Schwimmer ist, je nachdem ob seine Mutter bei seiner Geburt die Nabelschnur ins Wasser geworfen hat oder nicht[15]). Bei den Aranda, Kaitisch und Warramunga in Zentralaustralien wird sie als Amulett am Hals oder Arm getragen[16]). Auf der Insel Ponape (Karolinen) kommt sie zur Aufbewahrung in eine Muschel, um über sie später, wenn die Frage des Berufs entschieden ist und bestimmte Eigenschaften für das Kind erwünscht scheinen, in entsprechender Weise verfügen zu können. Soll das Kind z. B. ein guter Kletterer werden, so wird seine Nabelschnur an einen Baum gehängt[17]). Die Battaks auf Sumatra, wie viele andere Stämme des Indischen Archipels, halten die Plazenta für den jüngeren Bruder des neugeborenen Jungen (oder die Schwester, wenn das Kind ein Mädchen ist); sie wird unter dem Hause vergraben und gilt weiter als Gegenstand des Einflusses auf das Geschick des Kindes.

Wir wollen uns mit diesen Beispielen begnügen und prüfen, ob sie durch das Frazersche Gesetz der Berührung erklärt werden. Zu den Praktiken mit Zähnen wurde schon bemerkt, daß jenes Gesetz der Berührung: Alles, was einmal in Berührung miteinander gewesen ist, bleibt auch nach der Trennung in einem sympathetischen Zusammenhang, wohl zuträfe, aber nicht genügte zur tieferen Erklärung des Wesens dieser Art der Magie; gelegentlich der Frage, ob das Verbrennen der Abfälle von Haaren und Nägeln eine logische Inkosequenz bedeute, wurde ebenfalls dahingestellt, ob der Fehler nicht bei der Frazerschen Theorie liege. Die zur Diskussion stehenden Fälle bringen demgegenüber keine neuen Probleme, wenn sie z. T. auch weniger deutlich das Wechselverhältnis zwischen dem organischen Teile der Person und dieser selbst ausdrücken. Jedenfalls ist aber

[12]) III, Seite 283.
[13]) III, Seite 287.
[14]) Seite 182—201, wieder im I. Bande des Gesamtwerkes.
[15]) Seite 183.
[16]) Ebenda.
[17]) Seite 185.

auch hier die Grundvorstellung am Werk, daß „Dinge, die einmal in Berührung miteinander gewesen sind, auch nach der Trennung in einem sympathetischen Zusammenhange bleiben".

Man könnte sich fragen, weshalb Frazer diese Typen magischer Gebräuche, die doch auch ein gewisses Aehnlichkeitsverhältnis aufweisen (Wasser-Schwimmer, Baum-Kletterer), nicht zur Aehnlichkeitsmagie zählt, wenn er doch vorher die sicher zur Berührungsmagie gehörenden Beispiele von Uebertragungsmagie eines solchen Aehnlichkeitsverhältnisses wegen zu ihr gerechnet hat[18]). Hier am Schlusse der ersten Gruppe sei überhaupt auf jenen Abschnitt verwiesen, der die eben erwähnten Fälle von Uebeertragungsmagie behandelt hat[19]).

2. Gruppe: Waffen und Wunden.

Eine eigenartige Anwendung findet das Gesetz der Berührung ferner in dem über Australien, Melanesien, Amerika und auch Europa verbreiteten Aberglauben, daß ein schnelles Heilen oder akutes Verschlimmern einer Wunde durch entsprechende Behandlung der Pfeilspitze oder des sonst in Frage kommenden Gegenstandes zuwege gebracht werden kann. Wenn in Melanesien der Freund eines Verwundeten in den Besitz der Pfeilspitze gelangt, so bewahrt er sie an einem feuchten Orte auf oder wickelt sie in kühle Blätter ein, auf daß die Entzündung der Wunde zurückgehe[20]). Umgekehrt: Wenn ein Kwakiutl-Indianer (in Britisch-Columbien) einem Feinde in den Arm gebissen hat, trinkt er heißes Wasser, um die Wunde zu entzünden[21]). Bei den Lkungen-Indianern (im Nordwesten Kanadas) muß anscheinend die Waffe möglichst noch mit dem Blut des Verwundeten behaftet sein, um dann, ins Feuer gelegt, die Entzündung um so sicherer bewirken zu können[22]). Aus Europa führt Frazer unter vielen anderen Beispielen folgende an. Wenn sich in der ostenglischen Grafschaft Suffolk ein Mann mit der Sichel oder Sense geschnitten hat, so pflegt und ölt er die Schneide seines Instrumentes, um die Verletzung vor dem Eitern zu bewahren[23]). In Bayern soll die Schneide der Axt, die eine Wunde verursacht hat, mit einem eingefetteten Lappen verbunden werden; ist das Fett eingetrocknet, dann ist auch die Wunde heil[24]).

Sind nun solche Gebräuche aus dem uns nun geläufigen Law of Contagion zu erklären? Die Frage ist ohne Zweifel zu bejahen. Gleichzeitig sind aber auch die von der Frazerschen Aehnlichkeitsmagie aufgestellten Tatbestandsmerkmale erfüllt; denn die Behandlung der Pfeilspitze, Waffe usw. bedeutet offenbar eine Nachahmung dessen, was an der Wunde selbst geschehen soll; wir könnten diese Gebräuche also mit demselben Recht auch zu jener Art der Magie rechnen, da Frazer eine vermittelnde Gruppe ja nicht kennt, die solche das Gesetz der Berührung und Aehnlichkeit gleicherweise befolgende Praxis für sich zusammenfaßt[25]).

---

[18]) Oben Seite 26.
[19]) Oben Seite 26—28.
[20]) Seite 201. Daher auch die Anschauung, daß die Waffe, die eine Wunde schlug, sie wieder heilen kann. Clemen, Wesen und Ursprung der Magie (Archiv für Religionspsychologie, Band 2/3, 1921) Seite 131, erinnert in diesem Zusammenhang an den Speer des Amfortas.
[21]) Seite 201.
[22]) Seite 202.
[23]) Seite 203.
[24]) Seite 204.
[25]) Vgl. oben Seite 13.

3. Gruppe: Kleider, Fußspuren und andere Abdrücke des menschlichen oder tierischen Körpers.

Den eben behandelten Fällen fügt Frazer andere hinzu, bei denen die Möglichkeit der magischen Einwirkung auf eine andere Person mit dem Besitz ihrer Kleidungsstücke oder von Fetzen derselben gegeben ist. Der Gebrauch solcher Dinge bedeutet natürlich — wie schon die magische Behandlung der verwundenden Waffe — nur eine erweiterte Anwendung derjenigen Magie, die mit organisch zum menschlichen Körper gehörenden Dingen arbeitet: Der rein äußerliche Kontakt genügt; es ist dies ja die eigentliche Bedeutung der „Berührung".

Aus demselben Grunde, weshalb anderswo die Haar- und Nägelabfälle vernichtet werden, hüten sich die Papuas auf Tumleo (einer Insel in Berlinhafen, früheres Deutsch-Neuguinea), ein ausgerissenes Stückchen ihrer spärlichen Bekleidung irgendwo liegen zu lassen[26]). Andere Papuas kratzen das rote Fett, daß ihnen etwa bei einem Marsch durch dichten Urwald an einem Zweige hängen geblieben ist, sorgfältig wieder fort; denn auch dieses Fett, in den Händen eines Gegners, würde ihnen Schaden bringen können[27]).

Den Inhalt einer neuen Gruppe bilden aber erst die folgenden Beispiele, die uns zeigen, daß auch Fußspuren oder Abdrücke vom Sitzen und Anlehnen her bei den Primitiven in demselben Ansehen stehen, wie die bisher besprochenen Dinge. So meinen die Eingeborenen Südostaustraliens, sie könnten eine Person dadurch verletzen, bezw. lahm machen, daß sie scharfe Quarz-, Glas- oder Knochensplitter in die Stelle, wo er gesessen oder gelegen hat, bezw. in seine Fußspuren drücken[28]). Als der verstorbene Missionar Dr. A. W. Howitt einen Mann vom Stamm der Tatungolung fragte, warum er so sehr lahme, erhielt er die Antwort: „Jemand hat Flasche in meinen Fuß getan". In Wirklichkeit litt er an Rheumatismus, glaubte aber, daß ein Mißgünstiger eine Scherbe in seinen Fuß(-abdruck) gesteckt hätte[29]). Die Maori nehmen die Erde von der Fußspur auf und vollführen an ihren heiligen Plätzen entsprechende Zeremonien damit[30]). In Nordafrika wird die Erde von den Fußabdrücken bisweilen zu freundlicheren Zwecken verwendet. Eine Frau, die sich ihren Mann oder Liebsten erhalten will, nimmt etwas Erde von seinem rechten Fußtapfen, tut sie zusammen mit ein paar Härchen von ihm in ein Beutelchen und trägt dies auf ihrem Körper[31]). Ein Herero (in Südafrika) hinwieder wirft Sand von den Spuren eines Löwen auf den Weg seines Gegners mit der Verwünschung: „Möge der Löwe dich töten"[32]).

Das sind nur wenige der zahlreichen von Frazer zitierten Beispiele, die uns die Verbreitung dieses Zaubers zeigen. Natürlich steckt auch in diesen Fällen der dritten und letzten Gruppe unzweifelhaft eine Anwendung des Gesetzes der Berührung: A l l e s, was einmal in Berührung miteinander gewesen ist, bleibt in einem sympathetischen Zusammenhang. Also neben den Kleidungsstücken auch der Staub und Sand, auf dem eine Person gestanden oder sonstwie Abdrücke hinterlassen hat. Nur ist hier wieder das-

---

[26]) Seite 205. Die magische Verwendung von Kleidungsstücken ist übrigens schon im anderen Zusammenhang erwähnt und besprochen worden (oben Seite 27); sie wird daher in dieser Gruppe nur noch einmal angeführt, weil Frazer sie ebenfalls doppelt behandelt.
[27]) Seite 205—206.
[28]) Seite 207 und 213.
[29]) Seite 207.
[30]) Seite 208. Worin die Zeremonien im einzelnen bestehen, sagt Frazer nicht. Jedenfalls kommt es ihm nur darauf an, zu zeigen, daß die Erde an sich, auch wenn sie die Form des Abdruckes nicht mehr wiedergibt, noch magisch verwendet werden kann.
[31]) Seite 210.
[32]) Seite 209.

selbe zu bemerken, wie oben bei der Beurteilung der ersten und zweiten Gruppe: Neben dem Gesetz der Berührung ist z. T. auch das Gesetz der Aehnlichkeit verwirklicht.

Abschließend können wir über die Frazersche Berührungsmagie sagen, daß jenes Law of Contagion in der Tat auf alle beigebrachten Fälle angewendet werden kann, daß dadurch aber nicht alle Fälle, wie besonders die Gebräuche mit Zähnen, Haaren und Nägeln gezeigt haben, schon vollständig erklärt werden. Bisher nur angedeutet wurde[33]), was im Schlußabschnitt genauer auszuführen sein wird, daß nicht das Zusammensehen oder -wissen der Dinge, nicht die dem Primitiven sinnlich wahrnehmbare Berührung in Raum und Zeit und demzufolge nicht eine, wenn auch noch so geläufige, Assoziation allein schon in ihm die Ueberzeugung von einer fortbestehenden Verbindung der faktisch voneinander getrennten Dinge wird hervorrufen können, sondern daß er eine spezifische, alle Dinge erfassende und verbindende unsichtbare Kraft zu kennen scheint.

3. Darstellung und Beurteilung der Frazerschen Theorie vom Verhältnis zwischen Magie, Religion und Wissenschaft.

In dem „Magic and Religion" betitelten III. Kapitel vergleicht Frazer zunächst nicht Magie und Religion, sondern Magie und Wissenschaft. Das erinnert uns natürlich an seine allgemeine These, daß Magie „sowohl eine verkehrte Wissenschaft wie eine verfehlte Kunst" sei. Und in der Tat sieht Frazer die Magie hier wieder nur von der in dem ersten Teil dieser Definition erscheinenden theoretischen Seite aus an; ja darüber hinaus macht er noch kurz klar, wie er sich die ideale Magie denkt — natürlich um sie desto erfolgreicher mit der Wissenschaft vergleichen zu können.

So meint er, daß seine Beispiele im großen und ganzen auf eine r e i n magische Haltung des Primitiven hinwiesen: „In der Natur folgt ein Ereignis dem andern notwendig und unabänderlich ohne die Vermittlung einer geistig und persönlich wirkenden Macht"[34]). Wir bezeichneten dies soeben als Konstruktion einer idealen Magie, denn Frazer gibt selbst zu, daß seine Beispiele von Magie — jedenfalls ein Teil seiner Beispiele — gleichzeitig den Glauben des Primitiven an geistig und persönlich wirkende Mächte aufzeigen[35]). Jedoch verteidigt er sofort seine r e i n e Magie und behauptet, diese animistische Magie bedeute ein fortgeschrittenes Stadium, das nicht ursprünglich sei.

Frazer benutzt auf alle Fälle die soeben im Wortlaut wiedergegebene mechanistische Grundanschauung, die er dem Primitiven zuschreibt, als das tertium comparationis: Wie die Magie, so beruhe auch die Wissenschaft auf der stillschweigenden Annahme einer starren Unabänderlichkeit im Ablauf der Naturvorgänge. „Dem ganzen System liegt der unausgesprochene aber wirkliche und feste Glaube an die Ordnung und Unveränderlichkeit der Natur zu Grunde"[36]). Auch auf der praktischen Seite stellt Frazer eine Verwandtschaft zwischen Magie und Wissenschaft fest, die allerdings rein formaler Art ist und so gleichzeitig einen Unterschied fundamentaler Art offenbart, der die Verwandtschaft wieder in Frage stellt. Wie es die Wissenschaft nämlich dem Kundigen ermögliche, den „mecha-

---

[33]) Vgl. auch oben Seite 28.
[34]) Seite 220.
[35]) Vgl. z. B. oben Seite 20, 28, 31, 33; sowie Frazer Seite 72, 77, 130, 163.
[36]) Seite 220.

nism of the world" zu beherrschen, so versetze auch die Magie den Eingeweihten in eine gewisse Herrenstellung gegenüber der Natur. Für Frazer bedeutet das letzte — und das macht den fundamentalen Unterschied aus — natürlich eine Herrenstellung auf imaginärem Grunde[37]). Die Herrschaft über die Natur sei aber in jedem Falle weder willkürlich noch unbeschränkt, vielmehr eine „konstitutionelle". Den bleibenden Unterschied zwischen Magie und Wissenschaft drückt Frazer schließlich noch einmal in folgenden Worten aus: „Die Prinzipien der Assoziation sind ausgezeichnet in sich selbst und in der Tat absolut notwendig für die menschliche Denktätigkeit. Richtig angewendet, erzeugen sie Wissenschaft, unrichtig angewendet, erzeugen sie Magie, die Stiefschwester der Wissenschaft"[38]).

Wenn wir den Vergleich von Magie und Wissenschaft so nehmen, wie er ist, d. h. nichts hineininterpretieren, was Frazer nicht gesagt, dann wird deutlich sein, daß er uns keine neuen Aufschlüsse über Wesen und Ursprung der Magie bringt[39]). Es sind zwar einige formale und ganz allgemeine Züge herausgehoben worden, die beiden gemeinsam sind, aber die Frazersche Theorie vom Wesen der Magie ist dadurch nicht irgendwie erläutert oder begründet worden. Und da wir nur deshalb und insofern auf diese Dinge eingehen können, als sie Erläuterungen und Begründungen dieser seiner Theorie zu bieten versprechen, verlassen wir dieses vielbesprochene Sonderproblem[40]) und kommen zum eigentlichen Thema, das dem ganzen Kapitel den Namen gegeben hat, nämlich zur Frage nach dem Verhältnis von Magie und Religion. Da übrigens diese Formulierung, wenn auch gebräuchlich, so doch undeutlich ist, sei gleich bemerkt, daß logische oder dogmatische Bestimmungen dieses Verhältnisses ausscheiden und nur die historisch-genetische in Frage kommt. Denn für Frazer — also auch für uns — handelt es sich um das zeitliche Verhältnis, in dem Magie und Religion zueinander stehen[41]).

Während wir demgemäß die empirisch-induktive Methode bei ihm erwarten, gelangt er zu seinen Aussagen ganz im Gegenteil auf deduktivem Wege. Er beginnt mit einer Definition der Religion: „Unter Religion verstehe ich eine Umstimmung oder Versöhnung von den Menschen überlegenen Gewalten, von denen geglaubt wird, daß sie den Lauf der Natur und des menschlichen Lebens leiten und beaufsichtigen"[42]).

---

[37]) Das hindert natürlich nicht, daß der Magier, wenn er nur erfolgreich ist, sich seinen Clan- und Stammesgenossen gegenüber eine meist sehr konkrete Herrenstellung erobert. Vgl. den Paragraph „The Magician's Progress", Seite 214—219.

[38]) Seite 222.

[39]) Denn wir fragen nach dem Wesen und Ursprung der tatsächlichen Magie, des ganzen Komplexes von mysteriösen Sitten und Gebräuchen (mit und ohne Geisterglauben), wie sie die vielen Beispiele Frazers uns vorgeführt haben, nicht aber nach abstrakten Gedankenoperationen, die eine konstruierte reine Magie mit einer abstrakten zweiten Größe in Beziehung setzen.

[40]) Vgl. R. R. Marett, The Threshold of Religion, London 1909, Seite 55 f.; A. Loisy, Magie, science et religion (Revue d'histoire et de littérature religieuses, 1910), Seite 149 f, 163 f.; P. Saintyves, La force magique, Du mana des primitifs au dynamisme scientifique, Paris 1924, Seite 12 ff.; G. Wobbermin, Das Wesen der Religion, Leipzig 1921, Seite 358—361; J. C. Gregory, The Origin of Magic (The Open Court, Band 39, 1925) Seite 652.

Marett und Wobbermin, die ausdrücklich auf Frazers Theorie eingehen, weisen seine Argumente zurück, mit denen er für Magie und Wissenschaft eine gemeinsame Basis zu schaffen sucht.

[41]) Die heute so wohlbekannte Theorie hat erst in der 2. Auflage feste Gestalt angenommen. Vgl. S. XX.

[42]) Seite 222. Beth, Seite 84, sagt bei der Uebersetzung dieser Definition für „powers" nicht Gewalten, sondern Kräfte; jedoch dürfte „Gewalten" die bessere Wiedergabe sein, da der Begriff powers persönliche Wesen umfassen soll, wie Frazer ausdrücklich kommentiert. Für (unpersönliche) Kräfte sagt Frazer, wie wir gleich sehen werden, „impersonal forces", S. 225.

Helen v. Bauer übersetzt „powers" mit Mächte, im übrigen die ganze Stelle etwas freier, Seite 72.

Diese Begriffsbestimmung ließe ein theoretisches und ein praktisches Element der Religion erkennen, nämlich daß einerseits der Ablauf der Begebenheiten in Natur und Leben als in irgend einer Weise elastisch und veränderlich vorgestellt werde, und daß andererseits der Mensch es unternähme, jene Gewalten — „mächtige Wesen" nennt sie Frazer auch — dazu zu bestimmen, seinetwegen solche Veränderung vorzunehmen.

So stünde also, sagt Frazer, die Grundvoraussetzung der religiösen Weltanschauung im direkten Gegensatz zu der Grundvoraussetzung der magischen Weltanschauung. Im Einklang mit der Methode, der Frazer im allgemeinen huldigt, sieht er also wie vorher an der Magie so jetzt an der Religion zunächst einmal wieder die Vorstellungsseite, das weltanschauliche Moment, wenn wir so sagen wollen. Das gibt dann die rationale Basis ab, auf der diesmal der prinzipielle Unterschied von Religion und Magie festgestellt wird. Aber auch wenn Frazer jetzt die praktische Magie mit der praktischen Religion in eine Linie bringt, bleibt es ein abstrakter Vergleich, weil er in Wahrheit von der idealen praktischen Magie und der idealen praktischen Religion spricht. In diesem Sinne ist seine Unterscheidung beider Größen allerdings klassisch: In der Magie zwingt der Mensch die ihn umgebenden Kräfte, in der Religion gewinnt und versöhnt er die über ihm waltenden persönlichen Wesen. Dieses Kriterienpaar: Zwang auf Kräfte und Unterwerfung unter Geisteswesen wird mit vielen Sätzen umschrieben[43]). Gleichzeitig betont Frazer ausdrücklich, daß nur da Religion sei, wo an persönliche Wesen geglaubt wird (denn unpersönliche Dinge können nicht Gegenstand der Versöhnung sein), daß andererseits Magie dem Prinzip nach nur mit mechanisch ablaufenden Gesetzen und Kräften arbeite[44]).

Hier muß er allerdings wieder Rücksicht auf die Tatsache nehmen, daß eben der magische Zwang auch vielfach auf Geister — spirits — angewendet wird, zumal er, Frazer, selbst Beispiele von animistischer Religion vorgebracht hat, worauf wir bereits hingewiesen haben. Aber auch das sei rein mechanistischer Zwang, sagt Frazer. Der Magier ginge mit den „spirits" genau so um wie mit den Kräften bezw. kraftgeladenen Dingen[45]); er unterstellt jene wie diese (wie sich selbst) den unveränderlichen Gesetzen; daher kann er sich die Geister dienstbar machen, als seien es Dinge, wenn er nur weiß, sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen[46]).

Diese Ausführungen Frazers bereiten alle nur seine in der religionsgeschichtlichen Forschung am meisten diskutierte Theorie vor, daß reiner Magismus das erste und ursprüngliche und universale Stadium in der Kulturgeschichte der Menschheit gewesen sei[47]).

Denn auf Grund der Begriffsbestimmung von (reiner) Magie und Religion kommt er zu dem Schluß, daß Religion mit ihrer komplizierten Theorie (theory) von persönlichen Geisteswesen einen entwickelteren mensch-

---

[43]) Seite 223 f.
[44]) Seite 224.
[45]) Hier gebraucht Frazer den schon erwähnten Ausdruck „impersonal forces".
[46]) Das heißt natürlich, wenn er versteht, durch bestimmte Handlungen, die jenen übergeordneten Gesetzen jeweils angepaßt sind (Zeremonien, Riten), die Geister zu zwingen.
[47]) Wenn wir im folgenden dafür kurz Magismus sagen, dann ist dieser Ausdruck nur ein Pendant zum Animismus eines Tylor oder Präanimismus eines Marett, worunter auch die Theorie verstanden wird, daß der Animismus oder Präanimismus Vorstufen der Religion und ursprüngliche Formen der menschlichen Kulturentwicklung seien. Vgl. Fr. Bouvier, Religion et magie (Recherches de sience religieuse, Bd. 4, 1913) Seite 109.

lichen Intellekt voraussetze als Magie, die sich ihrerseits auf dem einfachen (simple) Erfassen eines Aehnlichkeits- oder Berührungszusammenhanges aufbaue[48]). Schon das Tier reagiere auf die Außenwelt in der Weise, daß es Dinge assoziiert, die es infolge ihres tatsächlichen Zusammenhanges nach Aehnlichkeit oder Berührung als zueinander gehörig erfährt. Aber die Idee, daß alle Phänomene des Naturgeschehens hervorgebracht würden durch eine Menge unsichtbarer Uebertiere hinter der Scene, könnten wir dem bloß tierischen Intellekt schwerlich zuschreiben[49]). Erst der entwickeltere menschliche Geist, wie gesagt, kann zu solchen Begriffen vordringen, wie sie die Religion voraussetzt. Also muß Magie älter sein als Religion.

Den Uebergang vom Zeitalter der Magie zum Zeitalter der Religion und damit das erste Erscheinen der Religion überhaupt denkt sich Frazer wie folgt. Der intelligentere Mensch, stutzig gemacht durch die mancherlei Mißerfolge seiner magischen Bemühungen ist dazu gekommen, an der Echtheit und Wirksamkeit der Magie zu zweifeln. „Unser primitiver Philosoph"[50]) beginnt zu erkennen, daß nicht er es ist, der mit seinen traditionellen Operationen das Wachstum der Saaten fördert, die Tiere vermehrt, Regen und Sonnenschein „hervorzaubert", den abwesenden Feind tötet — nein, über all das besitzt er keine Macht, e r bewirkt das alles nicht. Gequält sieht er sich nach anderen W i r k lichkeiten um. „Sicherlich", so sagt Frazer weiter von den Selbstbetrachtungen seines primitiven Philosophen, „gibt es andere Wesen ähnlich ihm selbst, doch viel mächtiger, die, selbst unsichtbar, den Lauf der Natur bestimmen"[51]). „Diesen mächtigen Wesen, deren Werke er in dem ganzen mannigfachen und prächtigen Aufzug der Natur erkennt, befiehlt sich nun der Mensch, demütig seine Abhängigkeit von ihrer unsichtbaren Macht zugestehend"[52]).

Das ist kurz und in Frazers eigenen Worten die Antwort auf die in der Religionsgeschichte so heiß umstrittene Frage nach dem genetischen Verhältnis zwischen Magie und Religion. Unsere Darstellung bis hierher hat schon in Art und Ton eine gewisse Kritik an Frazers deduzierender Methode üben wollen; und in der Tat läßt sich wohl, soviel kann von vornherein gesagt werden, „keine sprechendere Veranschaulichung seiner bevorzugten Methode finden, den Ursprung von Institutionen rein gedanklichen Prozessen zuzuschreiben"[53]). Wir müssen uns nämlich klar machen, daß Frazer diesen Uebergang von Religion zu Magie nicht aus Tatsachen induziert, sondern daß er lediglich einen Vorschlag macht, wie wir uns ihn etwa vorzustellen haben, wenn es — und das ist der ebenfalls hypothetische Hintergrund — ein ursprüngliches Zeitalter der Magie gegeben hat. Bei näherem Zusehen gibt sein Vorschlag aber noch nicht einmal in diesem hypothetischen Rahmen eine sinnvolle Antwort auf die Frage, wie Religion notwendigerweise auf Magie folgen mußte. Denn nach Frazer spielt nur das Versagen der Magie eine Rolle bei der Entstehung religiöser Vorstellungen, d. h. aber, eigentlich wird nur die Abkehr von

---

[48]) Seite 233.
[49]) Seite 234. M a r e t t, der sich in einer Besprechung der 3. Auflage des Golden Bough über diese „somewhat speculative analogies" in sarkastischer Weise ausläßt, sagt nicht mit Unrecht, daß dem Tiere mit dem Zugeständnis seiner Assoziationstätigkeit gleichzeitig auch die magische Enstellung zugeschrieben werde, da es ja natürlich die wissenschaftliche Kontrolle nicht kennte. Magic or Religion (The Edinburgh Review, Bd. 219, 1914) Seite 400 f. Vgl. auch R. H. L o w i e, Primitive Religion, London 1925, Seite 143.
[50]) Seite 238.
[51]) Seite 238 f. Im englischen Text steht das Imperfektum.
[52]) Seite 239.
[53]) M a r e t t, Magic or Religion, Seite 402.

der Magie, nicht aber die Hinwendung zur Religion begründet[54]). Religion geht demnach nicht einfach aus Magie und Magismus hervor. Das stimmt mit der Frazerschen Theorie vom prinzipiellen Unterschied beider Phänomene sehr gut zusammen, aber nicht mit seinem Versuch, eine Evolution der menschlichen Geistesgeschichte zu konstruieren[55]), in der reiner Magismus am Anfang, Religion in der Mitte und Wissenschaft am (vorläufigen)[56]) Ende stehen[57]). Denn wo eins nicht aus dem andern abzuleiten ist, kann nicht von Evolution gesprochen werden.

Der Uebergang, wie ihn Frazer darstellt, wird ja erst möglich auf Grund neu entstehender Vorstellungen von Geisteswesen. Weshalb aber der Mensch nach dem Mißerfolg der rein mechanistischen Magie gerade zur Annahme persönlicher Ueberwesen (in Analogie zu sich selbst) kommt, das wird mit keinem Argument gestützt[58]). Noch viel geheimnisvoller ist die innere Wandlung des primitiven Menschen, der sich von der Selbstsicherheit im Beherrschen des Naturmechanismus zur Demut und Beugung unter geistig-persönliche Gewalten hindurchphilosophiert — so müssen wir schon sagen. Es würden sich also Verstand und Phantasie des Naturmenschen die Hand reichen; jener sucht nach neuen Ursachen, da die alten mit der Magie dahinschwinden, diese findet sie in den übermenschlichen persönlichen Gewalten. Natürlich wird damit aber jener radikale Umbruch von der magischen zur religiösen Haltung nicht erklärt, es sei denn, daß wir (wie anscheinend Frazer) in den uralten Fehler verfallen und mit der griechischen philosophischen Ethik meinen, der Mensch reguliere seine Geisteshaltung und damit sein Verhalten automatisch nach dem Stande seiner Erkenntnis. Jene Bekehrung zur Religion im Frazerschen Sinne müssen wir vielmehr mit Vierkandt als selbst ein Urphänomen ansehen, das sich „wohl beschreiben, aber nicht definieren läßt"[59]).

Frazers Darstellung vom genetischen Zusammenhang von Magie und Religion erscheint nach alledem als religionsgeschichtlich unbrauchbar, sie verwendet weder historische Data, noch macht sie psychologisch wahrscheinlich, daß etwa möglicherweise die Religion auf diese Weise entstanden sei[60]).

Fragen wir nun, welchen Wert die Frazersche Theorie vom Magismus überhaupt hat, d. h. inwieweit die zeitliche Fixierung eines Stadiums reiner Magie vor aller Religion für die religionshistorische Forschung annehmbar ist, so müssen wir natürlich näher auf die Art und Weise seiner Argumentation eingehen. Wie oben dargestellt wurde, geht die Folgerung, Magie

---

[54]) Vgl. Wobbermin, Seite 357 und Beth, Seite 88 ff.; bes. Seite 95.

[55]) Ueber die seit Herbert Spencer und E. B. Tylor in der Religionsgeschichte herrschende evolutionistische Methode sowie die neueste Abwendung von ihr vgl. im allgemeinen: Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, Bd. 1, Paris 1922, Seite 352—403. Ferner Fr. Andres, Die Abwendung vom Evolutionismus in der Religionsgeschichte und Völkerkunde (Bonner Zeitschr. f. Theologie und Seelsorge, 1924). Von seinem besonderen Standpunkt aus forderte R. Otto neue Methoden für die Religionswissenschaft: Das Heilige (1. Aufl. 1917) 14. Aufl. 1926, Seite 4.

[56]) Vgl. XI, Seite 306.

[57]) I, Seite 226, Anm. 2

[58]) Vgl. Beth, Seite 97.

[59]) Das Heilige in den primitiven Religionen (Die Dioskuren, Bd. 1, 1922) Seite 290. R. Otto nennt diese nicht weiter abzuleitende Haltung bekanntlch „den Sinn für das Heilige".

[60]) Hier sei ein scharfes Urteil zitiert, das sich zwar auf die Frazersche Methode im allgemeinen bezieht, aber auch besonders unseren Fall beleuchtet: (It) is not so much ethnology as an attempt to psychologize with ethnological data. — (Frazer's) efforts are prevailingly a dilettantish playing: but in the last analysis they are psychology, and as history only a pleasing fabrication. A. L. Kroeber im American Anthropologist, Bd. 22. 1920; Seite 55. Zitiert aus Pinard de la Boullaye, Bd 2, 1925; Seite 211, Anm. 2.

müsse vor Religion entstanden sein, aus der Erwägung hervor, daß diese einen entwickelteren menschlichen Geist voraussetze als jene. Das Vorbild also, nach dem Frazer, ohne es ausdrücklich zu nennen, sein Schema der menschlichen Kulturentwicklung ausarbeitet, ist an dem bereits erwähnten Evolutionismus orientiert, der von der Naturwissenschaft herkommend die gesamte Geisteswissenschaft beherrscht oder beherrschte[61]). An dem evolutionistischen Maßstab gemessen, geht natürlich alles Einfache dem Komplizierten voraus. Es bleibt aber hier die Frage, ob die Vorstellungen von persönlich-geistigen Wesen, die nach Frazer an der Entstehung der Religion mitarbeiten, wirklich einen entwickelteren Geist voraussetzen, als es der ist, der sich die Welt als Kräftemechanismus vorstellt. Das eine Mal soll es ja nach Frazer selbst nur eine Analogievorstellung sein, gebildet an der Erfahrung des Primitiven mit sich selbst, das andere Mal eine Analogievorstellung, die von der Assoziationstätigkeit her bestimmt wird, welch letztere sich ja automatisch und unbewußt ebenfalls an der Erfahrung, aber an der Erfahrung der Außenwelt bildet. Zu behaupten, daß das Eine komplizierter sei als das Andere, bedeutet offenbar eine willkürliche Entscheidung[62]). Sie wird von Frazer anscheinend deshalb gefällt, weil das evolutionistische Schema für ihn bereits feststand, nicht etwa evolutionistische Argumente dafür sprechen.

Wenn schon die Theorie an sich auf bloßen Scheinargumenten erbaut ist, läßt sich von der historischen Verwendbarkeit des eigentlichen Schemas nicht viel Besseres erwarten. Zunächst fragen wir natürlich, ob Frazer sich auf historisches Material berufen kann, ob er nachweisen kann, daß bestimmte vorliegende Befunde aus Ethnologie und Religionsgeschichte nicht anders, vor allem nicht besser, als durch seine Theorie vom ursprünglichen Magismus erklärt werden können. Wir finden, daß sich Frazer in der Tat auf ein anscheinend historisches Argument, allerdings auf nur ein einziges stützt. Mit dessen Hilfe, so meint er kühn, sei er imstande, seine „deduktiv gewonnene Schlußfolgerung" „induktiv zu bekräftigen"[63]). Er weist nämlich auf die Eingeborenen Mittelaustraliens hin. Diese Stämme stünden nach dem Urteil der ethnologischen Forschung auf der rohesten Entwicklungsstufe menschlichen Kulturlebens, und gerade bei ihnen sei die Magie alleinherrschend, Religion dagegen unbekannt.

Aber gerade diese Aussagen, sowohl die erste wie die zweite, haben seitens der ethnologisch-religionsgeschichtlichen Forschung Widerspruch erfahren. Von ihr wurde mit Recht hervorgehoben, daß solche Aussagen schon eine Interpretation von Tatsachen, nicht eine Feststellung der Tatsachen selbst bedeuteten. Vor allen Dingen ist die zweite Behauptung, daß jene Stämme keine Religion (im Frazerschen Sinne) kennten, schon von A. Lang in seiner Kritik der 2. Auflage des Golden Bough zurückgewiesen worden, mit der Begründung, daß Frazer den über die Mittelaustralier zur Verfügung stehenden Befund einseitig verwertet und interpretiert habe[64]).

---

[61]) Martindale sagt auf der letzten Seite seiner Kritik des Golden Bough (The Fruits of the 'Golden Bough'. The Dublin Review, Bd. 155, 1914) von Frazer und seinem Buche geradezu: We had wondered, more than once, while reading it, whether he were some new Darwin . . . . . or some Herbert Spencer, condemned to a less noble fate.

[62]) Lowie, Seite 141: It seems to me to misrepresent grossly the psychological situation, while its historical contentions are equally devoid of validity.

[63]) I, Seite 234.

[64]) Andrew Lang, Magic and Religion, London 1901, Seite 49 f. Vgl. auch Fr. Bouvier, Seite 113. Dieser sagt dort, Frazer unterscheide nicht zwischen Tatsachen und Interpretation von Tatsachen. Marett wieder (Threshold, Seite 41) rügt allgemein Frazers viel zu ungenaue Sprache bei der Wiedergabe und Auswertung von Beispielen. Auch Lowie, Seite 145 ff.

Marett und Söderblom weisen ebenfalls nach, daß bei verschiedenen Zeremonien der Mittelaustralier eine deutlich erkennbare (im Frazerschen Sinne) religiöse Gemütseinstellung konstatiert werden müsse. „Wollte man diese Handlungen Magie nennen, so müßte man zuvor aus ihnen die Gefühle der Andacht und Verehrung, die mit ihnen verbundenen Wertgefühle, die Stärkung der Seele und die Zuversicht entfernen"[65]). Auf die weitere Besprechung der eingehenden Kritiken an diesem scheinbar historischen Argument, das streng genommen allein als Begründung gelten könnte, dürfen wir angesichts der Tatsache verzichten, daß die bedeutendsten Forscher darüber, und über die ganze Theorie vom ursprünglichen reinen Magismus, ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen. „Es ist nicht nötig, sich viel dabei aufzuhalten, das System Frazers über die Priorität der Magie zu besprechen. Historiker und Ethnologen jeder Schule stimmen darin überein, daß dort genügend deutliche Fehler sowohl in der Methode als in der Logik festzustellen sind"[66]).

„Eine rein willkürliche Hypothese" nennt Jevons den Frazerschen Magismus[67]), und ebenso schätzt W. Schmidt ihn ein[68]).

Wir kommen damit zurück zum eigentlichen Thema über Wesen und Ursprung der Magie selbst.

4. Versuch einer eigenen, allen Erscheinungsformen der Magie gerecht werdenden Theorie.

Die eingehende Prüfung des Frazerschen Materials hatte ergeben, daß sich die theoretische Einteilung des gesamten Stoffes in Aehnlichkeits- und Berührungsmagie an vielen seiner Beispiele nicht bewährte. Einerseits hätten eine Reihe von Erscheinungen seiner Aehnlichkeitsmagie richtiger von ihm selbst zur Berührungsmagie gerechnet werden müssen, andererseits verlangten die meisten Fälle von Berührungsmagie bei näherem Zusehen nach einer tieferen, auf das Wesen gehenden Erklärung, als das formale Law of Contagion sie geben konnte.

Es kommt hinzu, daß trotz aller Reichhaltigkeit der Materialsammlung doch ganze Gebiete magischer Betätigung zu kurz gekommen sind. Marett war es, der schon in seiner Kritik der 2. Auflagen des Golden Bough besonders auf den Bedrohungs-, Verfluchungs- und Behexungszauber hingewiesen hatte[1]). Darüber hinaus ist aber noch an eine Magie besonderen Charakters zu erinnern, für die Wobbermin neuerdings den Ausdruck „Willensmagie" geprägt hat[2]). Mit Recht sagt Wobbermin, daß

---

[65]) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 2. Auflage, Leipzig 1926, Seite 187. Vgl. auch Marett, Magic or Religion, Seite 403, sowie Beth, Seite 97.

[66]) Bouvier, Seite 110.

[67]) F. B. Jevons, Magic and Religion. A. Study of the 'Golden Bough' (The Church Quarterly Review, Bd. 79, 1915) Seite 148.

[68]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Bd. 1, 2. Auflage, Münster 1926, Seite 513.

[1]) „From Spell to Prayer", Threshold, Seite 33—84.

[2]) Wobbermin, Seite 360. Bertholet, Das Wesen der Magie, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen 1926/27, Göttingen 1927, Seite 11, meint, daß sich die Wobberminsche Willensmagie auf den Blick-, Hauch- und Wortzauber beziehen lasse. Dann gehörte sie allerdings zur gerade genannten Behexungsmagie. Indessen decken sich Willensmagie und Blick-, Hauch- und Wortzauber doch nicht einfach. Die Wirkung des bösen Blickes wird z. B. nicht kurzweg als „Einwirkung durch bloße Willensäußerung" — so definiert Wobbermin seinen Ausdruck — aufzufassen sein, vielmehr als unwillkürliche, automatische Einwirkung.

dieser Typ der Magie von Frazer nicht behandelt worden wäre, eben weil er nicht in dessen Schema passe: „Sie (sc. die Willensmagie) läßt sich ohne Gewaltsamkeit auf keine der beiden (Frazerschen) Formen zurückführen."

Es gilt also, eine Theorie zu finden, die die von Frazer selbst angeführten Beispiele befriedigend zu erklären vermag, sowie den vernachlässigten Teil, für den wir die Sammelbezeichnung Willensmagie übernehmen wollen, in einen systematischen Zusammenhang mit jenen bringt.

Der Versuch, das empirische Nebeneinander des religionsgeschichtlichen Befundes als ein systematisches Ueber- und Untereinander zu begreifen, bedeutet freilich schon ein Hinausgehen über die Grenzen der rein historischen Forschung. Jedoch läßt sich die Frage nach Wesen und Ursprung der Magie nur beantworten, wenn empirische Forschung und wesensmäßige Erforschung des „Phänomens" Hand in Hand arbeiten.

Wir müssen uns gleichsam bemühen, aus dem Chaos magischer Einzelerscheinungen versuchsweise die Bruchstücke so zusammenzufügen, daß sie wieder ein in sich geschlossenes Bauwerk zu werden versprechen. Plan und Grundriß dieses Bauwerkes wiederum können nur erkannt werden, wenn das alte Fundament unter dem sich lichtenden Trümmerhaufen sichtbar wird. So hängt eins vom anderen ab.

Unsere Aufgabe ist es also, Grundriß und Fundament des Gebäudes der Magie gegenüber den Frazerschen Rekonstruktionsversuchen genauer und übereinstimmender festzustellen; dabei bleiben jedoch die Bausteine, ja ganze Gebäudeteile dieselben.

Auf Grund der zahlreichen uns durch Frazer bekannt gewordenen Fälle können wir schon so viel mit Bestimmtheit sagen, daß die Magie als ganze kein etwa der reinen Phantasie entsprungenes, sinn- und regelloses Denken und Handeln ist[3]). Ihr Sinn muß sich vielmehr, wenn überhaupt, dann aus der allgemeinen Geistesverfassung des Primitiven heraus bestimmen lassen. Denn Magie ist keine fragmentarische Lebensäußerung, die nur einzelne Gebiete des menschlichen Wollens und Wirkens dann und wann erfaßte und zum Ausdruck brächte, sondern sie ist eine universale Erscheinung. Wenn sich Frazer zur Begründung seiner Theorien vorwiegend auf Beobachtungen bei den Naturvölkern beschränkt hat, so deshalb, weil die Magie sich hier am reinsten und ursprünglichsten der wissenschaftlichen Erforschung darbietet. Daneben hat er, wie wir wissen, wiederholt auf Beispiele von Magie unter Europäern der Gegenwart hingewiesen.

Magie gehört also in die Reihe der allgemeinen menschlichen Phänomene, wie Religion, Kunst, Sprache, Gesang. Damit hängt natürlich die vorhin gemachte Andeutung zusammen, daß die Frage nach ihrem Wesen und Ursprung nicht von der historischen Religionswissenschaft allein gelöst werden könne, daß hier vielmehr die „Phänomenologie" der Magie mithelfen müsse. Mit ihrer Hilfe also werden wir wenigstens die psychologische Genesis der primitiven Magie umschreiben können[4]).

Eine genaue Kenntnis der primitiven Vorstellungswelt oder „Mentalität", wie Lévy-Bruhl sagt, ist natürlich Vorbedingung dazu. Aber gerade dieses Studium, in Wahrheit grundlegend für die ganze Primitivolo-

---

[3]) Phantastisch mag freilich das Drum und Dran sein, z. B. bei der Regenzeremonie der Dieri, oben Seite 31; der Kern der Sache besteht aber, um bei den Dieri zu bleiben, in der Nachahmung des tatsächlich erlebten Sturm- und Regenwetters. Für die große Wandlung in der wissenschaftlichen Gesamtbeurteilung von „Magie" seit der Antike vgl. die interessanten Bemerkungen bei Saintyves, Seite 10 f., sowie bei Jevons, The Definition of Magic (Sociological Review, Bd. 1, 1908) Seite 105 ff.; auch bei Marett, Art. Magic (Introductory), Enc. of Rel. and Ethics, Bd. 8, 1915, Seite 245.

[4]) Bouvier, Seite 135, überschreibt in diesem Sinne einen Abschnitt seiner Ausführungen über Religion und Magie: Genèse psychologique de la magie.

gie, wurde erst in den letzten Jahren, besonders durch die beiden überzeugend geschriebenen Monographien Lévy-Bruhls aus der allgemeinen Unklarheit und methodischen Mangelhaftigkeit herausgehoben. Auch Frazer wird von Lévy-Bruhl begreiflicherweise zu den Forschern gerechnet, deren „individual-psychologische" Methode dem „kollektivistischen" Denken der Naturvölker nicht gerecht zu werden vermag[5]). Nach Lévy-Bruhl trägt die Geistesverfassung des Naturmenschen oder Primitiven einen von der des Europäers radikal verschiedenen Charakter[6]). Der Primitive kümmert sich gar nicht um die Ur-sachen hinter den sinnlich wahrnehmbaren Sachen, sondern führt alles, was er sieht, fühlt und erlebt, auf eine mystische Macht (la force mystique) zurück. Diese denkt er sich jedoch nicht abstrakt hinzu, sondern er stellt sie sich unmittelbar zusammen mit dem sichtbaren Ding oder Vorgang vor, so daß für sein „intuitives" Denken unsichtbare und sichtbare Welt koinzidieren[7]). Ja, für ihn ist die unsichtbare Welt die eigentlich allein wichtige und wirkliche, die sichtbare nur deren Manifestation[8]).

Diese Art, die Mentalität des Primitiven zu sehen, ist also von der Frazers sehr verschieden. Während Frazer von der „Logik" des Primitiven und von „unserem primitiven Philosophen" sprach, weist Lévy-Bruhl nach, daß der Primitive gerade Logik nicht kennt. Lévy-Bruhl spricht vielmehr vom Prälogismus. Es macht keinen Unterschied, daß Frazer gelegentlich vom ‚Wilden' gesagt hatte, daß er „kaum die Unterscheidung wahrnimmt, die von fortgeschrittenen Völkern gewöhnlich zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen gemacht wird", und daß „für ihn die Welt in weitem Maße von übernatürlichen Mächten bewegt wird"[9]). Denn Frazer meint, wie überhaupt die Vertreter des Animismus, daß vorstellungsmäßig eine Welt bewegender Kräfte und Wesen hinzugedacht werde, während sich nach Lévy-Bruhl der Primitive eben keine bewegende Macht — als Ursache — hinzudenkt, sondern die konkrete Erscheinung unmittelbar als Manifestation der mystischen Ur-welt (nicht Ur-sache) erlebt[10]).

Die Frage, wie nun die Zaubervorstellungen entstanden sein mögen, ist prinzipiell also nicht mehr problematisch. Das Wissen des primitiven Men-

---

[5]) Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, in deutscher Uebersetzung von W. Jerusalem) Wien und Leipzig 1921, Seite VII. 4. 6. Derselbe, La mentalité primitive, Paris 1922, Seite 512.

[6]) Hier ist es am Platze, darauf hinzuweisen, daß es „Primitive" im eigentlichen Sinne des Wortes nicht gibt. Die Bezeichnung „Primitive" oder „Naturvölker" oder „Wilde", die geläufig ist und auch von Frazer verwendet wird, kann nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden, denn die Ethnologie kennt keine ursprünglichen, kulturlosen, sondern nur mitten in der Geschichte stehende kulturarme Völker. Schon 1902 sagte der berühmte Ethnologe F. von Luschan: „Alle Bemühungen, irgend welche Kriterien zwischen Kulturvölkern und ‚Wilden' zu finden, müssen als völlig gescheitert betrachtet werden". Tagungsbericht des Kolonialkongresses von 1902, Seite 169. Zitiert aus L. Weichert, Mayibuye i Afrika, Berlin o. J. (1928), Seite 29. In demselben Sinne sprechen sich aus Lowie, Seite IX f.; Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, Stuttgart 1924, Seite 2; C. Clemen, Die Religionen der Erde, München o. J. (1927), Seite 23.

[7]) Lévy-Bruhl, La mentalité, Seite 48; Das Denken der Naturvölker, Seite 23 f. Hier sagt er von dem Terminus „mystisch", daß er ihn in dem engen Sinne anwende, „in dem ‚mystisch' von dem Glauben an Kräfte, an Einflüsse, an Handlungen ausgesagt wird, welche für die Sinne nicht wahrnehmbar und dennoch wirklich sind".

[8]) Derselbe, Das Denken der Naturvölker, Seite 25; vgl. La mentalité, Seite 49.

[9]) Vgl. oben Seite 24 Anmerkung 38.

[10]) Diese Haltung etwa ist es, die gemeint wird, wenn in der Fach- oder Allgemeinliteratur kurzweg vom „magischen Menschen" oder von der „magischen Kultur" gesprochen wird. Vgl. L. Deubner, Magie und Religion, eine Rede, Freiburg i. Br. 1922. Besonders neuerdings ist die „magische Kultur" durch Spenglers Geschichtstheorien bekannt geworden, der im 2. Band seiner monumentalen Dichtung: „Der Untergang des Abendlandes" drei Hochkulturperioden unterscheidet, wobei der orientalisch — spätantik — frühchristlich — islamischen der Name der magischen resp. arabischen Kultur zugeschrieben wird. Vgl. C. H. Becker, Spenglers magische Kultur (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. 77, 1923), Seite 256 ff.

schen um die mystische Wirklichkeit (einerlei wie dies Wissen, diese instinktmäßige Ueberzeugung, intuitive Schau — oder wie immer wir es nennen wollen — zu erklären sein mag) ist der psychologische Mutterboden für die Zaubervorstellungen.

Grundsätzlich in derselben Weise erklären den Ursprung des Glaubens an die Magie aus jenem nicht logischen sondern psychologischen Hintergrund heraus alle jene Forscher, die im Gegensatz zu Frazer die „mana"-Vorstellung betonen[11]), wenn auch verschiedene Ansichten dabei bestehen über die Frage, ob der Primitive eine natürliche (oder gewöhnliche) und eine übernatürliche (oder außergewöhnliche) Welt unterscheide[12]), oder ob nur die erste[13]) oder nur die zweite[14]) gesehen wird. Am einleuchtendsten, auch als Verdeutlichung der These Lévy-Bruhls, erscheint, was Marett vom Verhältnis zwischen abstrakter und konkreter Unterscheidung zweier Sphären zu sagen hat: „Er (sc. der Wilde) unterscheidet nicht abstrakt zwischen einer Ordnung gewöhnlicher Ereignisse und einer höheren Ordnung mirakulöser Ereignisse. Es ist ihm lediglich darum zu tun, den Unterschied festzustellen und auszubeuten, wenn er ihm konkret begegnet"[15]).

Wenn wir das im Auge behalten, so wird sich auch jener Fall von Inkonsequenz, den Frazer feststellte, aufklären. Frazer meinte, daß ein Verbrennen der Haare, um sie nicht in die Hände des Zauberers fallen zu lassen, eigentlich nicht mit der Vorstellung zusammenpasse, daß Haare und Person in einem sympathetischen Zusammenhange stehen, denn danach müsse auch das Verbrennen der oder den betreffenden Personen Schaden oder Schmerzen bereiten[16]). Dem können wir nun entgegenhalten, daß sich der Primitive den sympathetischen Zusammenhang nicht so abstrakt und allgemeingültig denkt, wie es Frazer dargestellt hat. Nicht alle Vorgänge und Schicksale, denen die abgeschnittenen Haare ausgesetzt sein mögen, müssen die Person in Mitleidenschaft ziehen, vielmehr haben diese Wirkung nur solche Ereignisse, die den Haaren unter bestimmten konkreten Umständen, vornehmlich natürlich in den Händen des Zauberers begegnen.

Mit der Marettschen Unterscheidung ist vor allen Dingen aber auch gesagt, daß die Zaubervorstellungen sich an konkrete Erfahrungen an-

---

[11]) Vgl. die Aufzählung einer Reihe von Namen der hierher gehörigen Forscher bei C. Clemen, Magie, Seite 118. Ferner M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen 1911, Seite 6; Söderblom, Die Religionen der Erde, 2. Aufl., Tübingen 1919, Seite 22; Wobbermin, Seite 363, 371; Danzel, Seite 44, 47; Bertholet, Seite 15.

[12]) So Marett, Threshold, Seite 101 ff.; Nilsson, Seite 6; W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. 4 (Mythus und Religion, Erster Teil), 3. Aufl., Leipzig 1920, Seite 262; Lowie, Seite 148 f.; Söderblom, Gottesglauben, Seite 162.

Daß auch Frazer trotz des soeben zitierten Satzes im allgemeinen dem Primitiven die verschiedene Einstellung gegenüber gewöhnlicher und außergewöhnlicher Welt zuschreibt, dafür spricht das Bild von dem schwarz und weiß gewebten Tuch: XI, Seite 308. In dem Bild vergleicht er nämlich den Verlauf der Geistesgeschichte der Menschheit mit einem sich vor unseren Augen ausbreitenden Gewebe, das anfangs aus schwarzem und weißem Faden unregelmäßig gewirkt ist, dann als dritte Farbe das Rot aufnimmt und eine Zeit lang vorwiegend rot erscheint, um schließlich aber in ein mehr oder weniger reines Weiß überzugehen. Der schwarze ist der Faden der Magie, der rote der Faden der Religion, der weiße der Faden der Wissenschaft. Eine zwiefache Einstellung gegenüber der Außenwelt kennzeichnet nach Frazer also schon von Anfang an das Denken des Menschen.

[13]) So A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus, Bd. 92, 1907), Seite 23; R. Karutz, Der Emanismus (Zeitschr. für Ethnologie, Bd. 45, 1913). Seite 555, 583; Diedr. Westermann, Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia, Göttingen 1921, Seite 147; Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, München 1924, Seite 16.

[14]) So Saintyves, Seite 13, 63; Lévy-Bruhl in dem ausgeführten Sinne.

[15]) Marett, Threshold, Seite 125.

[16]) Vgl. oben Seite 37.

schließen müssen[17]), und zwar da, wo ein irgendwie außergewöhnliches Ereignis an den Naturmenschen herantritt. Wir haben also bei der Frage, wie das faktische Nebeneinander der verschiedenen Zaubervorstellungen als ein genetisches Nacheinander verstanden werden könne, an konkrete „Macht"erlebnisse des Primitiven anzuknüpfen. Die beliebte Methode jedoch, zwischen dieses Machterlebnis und die Entstehung des magischen Glaubens, die sogenannten (idiomotorischen) Ausdrucksbewegungen, die Affekt-, Erleichterungs- oder Abwehrhandlungen zu schieben, und dann alles weitere aus diesen zu erklären, muß als psychologisch unwahrscheinliche Konstruktion abgelehnt werden, jedenfalls soweit versucht wird, alle Arten magischer Vorstellungen auf diese Weise zu erklären[18]). Denn die Uebertragungsmagie z. B. wird viel natürlicher aus dem direkten Beobachten positiver Kraftäußerungen herzuleiten sein, sei es daß etwa das schnelle Wachsen der Haare, sei es daß die Wirkungen des Genusses tödlicher oder berauschender oder beruhigender Mittel Staunen erregte, als auf dem Umwege über Abwehrhandlungen etwa gegen Furcht einflösende Erlebnisse am eigenen Körper[19]). Doch kommen wir auf die Uebertragungsmagie noch zu sprechen.

Weiter haben die Beispiele uns gelehrt, daß in der Magie über diese praktischen Erlebnisse und Beobachtungen, die ihr, wie wir eben ausführten, zu Grunde liegen müssen, hinausgegangen wird. Das erst unterscheidet ja Magie vom natürlichen Handeln und Verhalten. Frazer hat also nicht Unrecht, wenn er sagt: „Magie ist sowohl ein unechtes System von Naturgesetzen wie auch ein trügerischer Führer für das menschliche Verhalten, sie ist sowohl eine verkehrte Wissenschaft wie eine verfehlte Kunst." Nur ist das nicht genug.

Die beiden Grundpfeiler der Brücke nun, auf der unser Primitiver kühn aus der Welt wirklicher Beobachtungen hinübergeht in das Gebiet unkontrollierbarer Zusammenhänge, stehen auf jenem Boden, den wir in der intuitiven Gesamtschau von Stoff und Kraft gesehen haben. Es sind nämlich: die komplexe oder kollektive Vorstellungsweise und die damit wiederum verbundene Anschauung, daß durch äußeren Kontakt auch die unsichtbaren Kräfte übertragen werden, etwa in dem Sinne, wie es Frazer in seinem Law of Contagion umschrieben hat. Unter komplexem Denken versteht der Präger dieses Ausdruckes Preuß — und damit hat er schon die Linie betreten, auf der Lévy-Bruhl weiterging[20]) — die Gabe oder Eigenart des Primitiven, sich vorwiegend das Ganze eines Dinges oder den Komplex von Erscheinungen vorzustellen und in den einzelnen Teilen oder Nebenerscheinungen auch dann noch das Ganze zu sehen, wenn jene allein wahrgenommen werden, weil dieses — eben das Ganze — gar nicht da ist. Das Haar einer Person z. B. wird, auch wenn es abgeschnitten irgendwo gefunden wird, immer noch die Vorstellung von der Person selbst auslösen. In den Worten unserer begrifflichen Sprache ausgedrückt gilt für den Primitiven also das Gesetz des „pars pro toto". Lévy-Bruhl spricht vom „Gesetz der Partizipation", mit dem er auch ausdrücklich die sym-

---

[17]) Das betont besonders Karutz, Seite 580.

[18]) Den Ursprung der Magie aus der Psychologie der Ausdrucksbewegung oder Abwehrhandlung heraus betonen Vierkandt, Anfänge, Seite 22 f.; Preuß, Die geistige Kultur, Seite 30; Marett, Art. Magic, Seite 247 Spalte 2; Danzel, Seite 44.

[19]) Bertholet, Art. Abwehr, Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Bd. 1, 1927, Spalte 73, vertritt die Ableitung auch der Uebertragungsmagie aus Abwehrhandlungen.

[20]) Preuß, Die geistige Kultur, Seite 9 ff.; sodann Lévy-Bruhl: „Kollektivvorstellungen", Das Denken der Naturvölker, Seite 21 ff., 59 f.

pathetische Magie Frazers (er nennt sie sympathische) tiefer zu erklären sucht[21]).

Die Art, wie (der komplexen Vorstellungsweise entsprechend) den einzelnen Dingen eine magische Kraft und gegenseitige Beeinflussung zuerkannt wird, ist uns aus den Beispielen der Frazerschen Berührungsmagie bekannt. Bei der Besprechung dieser Beispiele hatte sich die Vorstellung vom Wirken einer Kraft als grundlegend zum Verständnis der Magie überhaupt herausgestellt. Frazer selbst hatte das allerdings nicht genügend betont, wenn er auch entgegen den Vertretern der animistischen Theorie behauptet, daß Magie die Anschauung vom mechanistischen Kräfteablauf innerhalb der Natur voraussetze. Während sich nach Frazer diese Anschauung nun nach Art der Vorstellungsassoziation gegenüber den Erscheinungen des Lebens und der Natur auswirkte, ist sie in Wirklichkeit eng mit der dem Primitiven allein gegebenen komplexen Denkweise verbunden und aus ihr heraus zu verstehen[22]).

Gehen wir nun zu dem Versuch einer Zusammenfassung aller Erscheinungen der uns bekannt gewordenen praktischen Magie über, so haben wir folgende Einsichten im voraus gewonnen. Der Mutterboden ist die eigentümliche Mentalität des Primitiven mit ihrem komplexen Denken. Dieses zusammen mit der Auffassung von der in allen Erscheinungen lebenden mystischen Kraft läßt die magische Kraft und Kraftübertragung entstehen. Die Magie schließt sich jedoch ursprünglich an empirische Macht- oder Krafterlebnisse an, über die dann in die Sphäre der vom praktischen Erleben nicht mehr kontrollierten Zusammenhänge hinausgegangen wird[23]).

Einen naheliegenden Ansatzpunkt für das Erleben geheimnisvoller Kräfte müssen wir ganz allgemein in der Stärkung durch das Essen oder im besondereen in dem Genuß von solchen Pflanzen oder Tieren erblicken, die eine auffallende Wirkung haben, sei es daß sie dem, der sie verzehrt hat, Schmerzen bereiten, sei es daß sie ihm umgekehrt vorhandene Schmerzen lindern. Aus solchen Erfahrungen heraus erklärt sich die mit dem Genießen von Dingen verbundene Magie verhältnismäßig einfach. „Es gibt nichts . . . ., was für den Primitiven weniger mystisch sein sollte als die tatsächliche Befriedigung seines Hungers . . . . Sich von einem Wesen nähren (heißt), in einem gewissen Sinne an dessen Sein teilnehmen, sich mit ihm identifizieren"[24]). Beispiele zur Magie des Essens oder Trinkens haben uns die „medizinischen" Blutriten geliefert. Und daß es gerade das Blut ist, dem besondere Wirkungen auf denjenigen, der es trinkt, zugesprochen werden, hängt natürlich mit den tatsächlichen Erlebnisse am menschlichen und tierischen Körper zusammen. Doch wird das später noch erörtert werden. Der Genuß, das Essen oder Trinken, bestimmter Dinge ist es also, der den Menschen am sichersten in den Besitz oder die Wesensgemeinschaft mit jenen Dingen samt ihren Eigen-

---

[21]) Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Seite 57 ff. und 265 f.

[22]) Vgl. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Seite 23. Den Unterschied, den Lévy-Bruhl hier zwischen Assoziationen und Gesamtvorstellungen macht, findet Graebner ungerecht und versteht Assoziation daher in möglichst weitem Sinne: Seite 17, auch 20 und 132.

[23]) Vgl. den kurzen aber prägnanten Satz bei Clemen, Religionen der Erde, Seite 7: „ . . . das Wesen der Magie besteht ja darin, daß man sich über die Erfahrung hinaus, aber mit derselben Sicherheit wie innerhalb des Gebiets dieser, auf die eine oder andere Weise fremde Kräfte zuführen zu können glaubt".

[24]) Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Seite 263. Vgl. Clemen, Magie, Seite 120 f., der ebenfalls von der Wirkung der Speise ausgeht, um einen Ansatzpunkt für die Gesamtdarstellung der magischen Praktiken festzulegen.

schaften bringt. So werden Tiere und Dinge um ihrer Eigenschaften willen gegessen — und das ist Magie. Der Kannibalismus ist ja wohl auch auf diese direkteste aller Berührungsmagie zurückzuführen nicht auf rudimentäre tierische Roheit[25]).

Aber nicht nur der Genuß, auch die Berührung im eigentlichen Sinne hat erstaunliche Wirkungen, die der Naturmensch wohl beobachten kann: Der Stein z. B. überträgt seine Kühle auf eine brennende Geschwulst, das Streichen und Reiben des Magens vertreibt die Schmerzen, der Händedruck oder die Umarmung bringt das Blut in Wallung, so daß sich der ganze Mensch verändert fühlt[26]). Was der Stein hier und dort erfahrungsgemäß bewirkt hat, das kann er nach Meinung des Primitiven auch unter anderen (für uns also „magischen") Umständen tun; daher sind wir der verschiedenartigsten magischen Verwendung von Steinen begegnet. Und wie mit diesen, so verhält es sich mit anderen Gegenständen oder Wesen, wie uns die Beispiele der Frazerschen Berührungsmagie gelehrt haben, von der Schildkröte an, auf die man tritt, um harte Fußsohlen zu bekommen, bis zum Frauenkleidungsstück, das der Unfruchtbaren den Kindersegen einbringen soll.

Der Mensch oder genauer der menschliche Körper ist begreiflicherweise vornehmlich geeignet durch Berühren oder bloßes Nahesein die ihn auszeichnenden Eigenschaften und Kräfte — beim Weibe z. B. die Fruchtbarkeit — auf andere Menschen oder Dinge zu übertragen[27]). Wir erinnern uns an die Fälle von Vegetationsmagie, wobei z. B. sogar rein äußerliche Umstände an der Person (das lang herabhängende Haar), nicht ihre Eigenschaft, Gegenstand magischer Uebertragung waren. Auch der tote Körper sowie seine Teile werden als besonders wirkungsvolle Kraftträger angesehen, wie die Beispiel Frazers ebenfalls zur genüge gezeigt haben.

Auf Grund der komplexen Vorstellungsweise gelten nämlich die Teile des Körpers ebenso als Kraftträger wie der Körper im ganzen genommen, selbst wenn jene von diesem getrennt sind. Die ganze Magie mit Haaren, Fingernägeln, Zähnen und ähnlichen Dingen gehört natürlich hierher. Auch der Schädelkult, den wir im Verübergehen kennen lernten[28]), sowie das bisher noch nicht erwähnte Skalpieren[29]) hängen mit der magischen Schätzung des Kopfes zusammen. Ganz besonders aber erklärt sich die Vorliebe für das Blut aus der Tatsache, daß es dem menschlichen Körper unentbehrlich ist: Er büßt seine Kraft ein in dem Maße, wie es ihm entströmt. So mußte der aufmerksame Naturmensch sehr bald gerade das Blut zu jenem „besonderen Safte" machen, als welcher es seine Rolle in der Magie aller Völker spielte und spielt. Hier haben wir geradezu ein Musterbeispiel für das Entstehen magischer Vorstellungen aus natürlichen Beobachtungen heraus[30]).

---

[25]) Vgl. dazu den allgemeinen Artikel von J. A. Mac Culloch, Cannibalism, Enc. of Rel. and Ethics, Bd. 3, 1910, der auf den Seiten 197—200 vom magischen Kannibalismus handelt.

[26]) Vgl. Vierkandt, Anfänge, Seite 24.

[27]) Vgl. Saintyves, Seite 63 und W. J. Perry, The Origin of Magic and Religion. London 1923. Seite 11.

[28]) Vgl. oben Seite 33.

[29]) Vgl. Karutz, Seite 584.

[30]) Darüber, daß Blut als etwas Belebtes (nicht Beseeltes) vornehmlich zu den Objekten der präanimistischen, d. h. reinen Magie gehört, vgl. Clemen, Die neuesten Arbeiten über Animismus und Totemismus. (Internat. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Bd. 5, 1911), Spalte 968.

Nach dem Grundsatz des „pars pro toto" werden aber auch andere Dinge als mit denselben Kräften begabt vorgestellt wie der Körper, Dinge die eigentlich keine Teile des Körpers mehr sind oder (wie das Blut) zum Körper als ganzem gehören, z. B. Speichel, Schweiß, Exkremente u. dgl. Die Dinge kommen aus dem Körper und partizipieren daher an dessen geheimnisvollen Kräften, was sich für den Primitiven auch darin zeigen mag, daß den Ausscheidungen noch die Körperwärme anhaftet[31]).

Ferner gelten als solche „Teile" des Körpers der Atem und der Hauch, durch den man unmittelbar Kraft übertragen kann. Den Ansatzpunkt der sehr entwickelten Atem- und Hauchmagie in konkreten Beobachtungen zu finden, ist nicht besonders schwierig. Man denke nur an die kühlende oder erwärmende Wirkung des Hauches, an das Feueranfachen durch Blasen, an die Aehnlichkeit zwischen dem Hauche und dem Winde oder auch den Wolken, wenn die kalte Luft den Atem sichtbar macht, an den letzten Atemzug, das „Aushauchen" der Seele u. a. m. Nicht umsonst haben die verschiedensten Sprachen das Wort für Seele oder Geist vom Atem hergenommen[32]).

Mit dem Hauchzauber hängt begreiflicherweise der Wortzauber aufs engste zusammen[33]). Frazer hat beim Erzählen seiner Beispiele vielfach das begleitende Wort, den Fluch und die Beschwörung sowie den Gesang erwähnt, aber nicht darauf aufmerksam gemacht, daß diese Züge an magischen Gesamtzeremonien sich nicht etwa mit diesen zusammen als Aehnlichkeitsmagie erklären lassen[34]). Diese Züge gehören vielmehr zu jenem Typus von Magie, den er, wie bereits festgestellt, um seines Einteilungsprinzips willen nicht ausgearbeitet hat, also zur Willensmagie, wie wir sie mit Wobbermin genannt haben.

Auch den Namenzauber hat Frazer in derselben Weise nur nebenbei erwähnt, aber unerklärt gelassen[35]). Bekanntlich ist für den magisch eingestellten Naturmenschen der Name einer Person eine ebenso gefährliche Sache in der Hand oder vielmehr im Munde des Zauberers, wie etwa die Haarlocke, der Zahn oder der Speichel. Der Name gilt als Teil des Menschen, dem er gehört, folglich als ebenso magisch wirksam oder verwendbar wie die ganze physische Person. Wird einer Defixionsgruppe der Name des Feindes gegeben, den sie darstellen soll, so werden für die Vorstellung des Naturmenschen Puppe und Person miteinander identisch, d. h. beide stehen (nach dem Gesetz der Partizipation) in einem Wesenszusammenhange. Daß auch die Puppe allein, ohne Namen, als Teil der Person aufzufassen ist, davon wird gleich noch zu reden sein. Der Name trägt also eine Kraft an oder in sich, die den magischen Fähigkeiten der Haare, Nägel usw. entspricht.

In allen bisherigen Fällen wird den Steinen, Pflanzen, Tieren oder zum menschlichen Körper gehörenden Dingen selbst magische Kraft zu gedacht und daher angenommen, daß sie bei Berührung von dieser Kraft abgeben können. Weiterhin gibt es aber auch Dinge, die an und für sich keine Kraftträger sind, es vielmehr erst durch die Berührung mit einem solchen werden, so daß sie dann ihrerseits als selbständige Kraftträger weiter

---

31) Vgl. besonders Preuß, Ursprung, Seite 321 ff.
32) Vgl. Bertholet, Art. Atem, RGG., 2. Aufl., Bd. 1, Spalte 600, auch Saintyves, Seite 72 ff.
33) Vgl. Clemen, Magie, Seite 130.
34) Vgl. oben Seite 15, 16, 20, 39.
35) Vgl. oben Seite 16.

wirken. Wir hatten diese Art der magischen Kraftäußerung das Wirken im Außenverhältnis genannt und behauptet, daß das Frazersche Berührungsgesetz streng genommen nur die Wirkung im Innenverhältnis umschriebe[36]).

Es sind Dinge, die zwar für den Primitiven nach demselben Grundsatz der Kollektivvorstellung mit den ursprünglichen Kraftträgern in einen Wesenszusammenhang gebracht werden, aber für unser Begreifen wieder einen Schritt weiter von ihnen entfernt sind. Vom organischen „Teil" des Körpers kommen wir auf diesem Wege z. B. zu jenem Kleidungsstück der mit Kindern reich gesegneten Araberin, das von der Unfruchtbaren um seiner fruchtbar machenden Kraft willen angelegt wird[37]). Auch die Beispiele von Magie mit Wunde und Waffe, die Frazer — entgegen dem eben erwähnten — richtigerweise zu der Berührungsmagie rechnete, gehören natürlich hierher. Weiter löst ja selbst der bloße Abdruck, der vom Sitzen oder Gehen zurückgelassen wird, eine Gesamtvorstellung aus, die die Gestalt desjenigen, von dem z. B. die Spuren herrühren, mit diesen selbst so eng zusammen sieht, daß auch die Abdrücke praktisch wie Teile oder Abbilder der Person magisch verwendet werden. Das führt uns auch gleich weiter zur Auffassung des Primitiven von (künstlichen) Abbildern und Nachbildungen. Die Verwendung von Abbildern war es ja, die uns in der ersten Gruppe der Frazerschen Beispiele beschäftigt hatte. Das Gesetz der Aehnlickeit konnte an der Defixionspuppenmagie und überhaupt an der Puppenmagie gerade dies nicht erklären. In unserem Zusammenhange nun, d. h. von der Uebertragungsmagie vermittels Fußspuren und ähnlichen für unser Begreifen nur ganz äußerlich zum menschlichen Körper gehörenden Dingen aus gesehen, erklärt sich die Verwendung eines Abbildes der feindlichen Person von selbst. Ja, mag auch die Puppe realiter gar keine Aehnlichkeit mit der Gestalt ihres Urbildes haben (wie sie etwa das Spiegel- oder Schattenbild noch hat), die Vorstellungsgabe des primitiven Menschen macht sie dennoch zu der Person selbst, wenigstens in dem weiteren oben erläuterten Sinne[38]).

Das Beschädigen oder Zerstören der Nachbildung aber wird gleichfalls — und damit die gesamte Frazersche Aehnlichkeitsmagie — erst in der Tiefe verstanden, wenn wir wissen, daß auch das Verhalten einer Person als „Teil" von ihr gilt. Diese Vorstellungsweise findet auch auf Tiere wie überhaupt ganz allgemein auf Dinge und Vorgänge, besonders Naturvorgänge, entsprechende Anwendung. Das Gebahren der Tiere, die Eigenschaften der Dinge, die Wirkungsweise der Naturvorgänge werden mit den Tieren, Dingen, Vorgängen selbst verwechselt[39]). Aus unseren Beispielen zur „homöopathischen" oder Aehnlichkeitsmagie kennen wir die verschiedensten magischen Gebräuche, die das veranschaulichen. Durch Nachahmung des Totemtieres z. B. versetzt man sich in einen derart intimen Kontakt mit diesem, daß die nachahmende Handlung (z. B. das Auskriechen der Leute aus dem länglichen Gehäuse) dem wirklichen Vorgang (also dem Auskriechen der Larve aus der Puppe) gleichgeachtet und somit die Vermehrung des Tieres als notwendige Folge erwartet wird[40]). Die Nachahmung der Geburt zieht die Geburt selbst nach sich. Das Hochspringen auf dem Felde läßt den Hanf hochwachsen. Das Verspritzen von

---

[36]) Oben Seite 26.
[37]) Oben Seite 27.
[38]) Oben Seite 50. Vgl. auch das Beispiel oben Seite 16, wo in den begleitenden Worten die Vorstellung zum Ausdruck kommt, daß Puppe und Person identisch seien.
[39]) Vgl. Clemen, Magie, Seite 132 ff.
[40]) Vgl. oben Seite 19.

Wasser bringt den Regen herbei — und vieles andere mehr, was mit gewissem Recht zur Aehnlichkeitsmagie gerechnet wurde. Denn das Gesetz, daß Aehnliches Aehnliches hervorbringe, sagt hier in der Tat nichts Falsches aus. Aber diese Deutung genügt nicht, weil sie sich ihrerseits nur auf die psychologische Feststellung stützt, daß die Assoziation von Vorstellungen nach Aehnlichkeit fälschlicherweise verabsolutiert würden und somit das primitive Denken auch da bestimmten, wo keine Erfahrungen gemacht wurden oder werden können. Wie das aber geschieht und warum es geschehen kann, ist bei Frazer nicht deutlich geworden[41]). Erst im Lichte des das ganze primitive Denken umspannenden Grundsatzes, den wir als das Gesetz des „pars pro toto" oder der Partizipation kennen gelernt haben, können wir die Grundlage der Magie im allgemeinen sowie die der einzelnen magischen Gebräuche verstehen.

Blicken wir von hier aus zurück, so ist also die Frazersche Theorie vom Wesen und Ursprung der Magie als ungenügend zu bezeichnen, weil sie zunächst einmal die zu ihrer eigenen Begründung herangezogenen Beispiele nicht erschöpfend und widerspruchslos zu erklären vermochte, und sodann auch ganze Gebiete magischer Betätigung nicht mitumfaßte, auch nicht umfassen konnte.

---

[41]) Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Seite 266 f., erklärt ausdrücklich, die „sympathische" Magie in dem Frazerschen Sinne der Aehnlichkeitsmagie könne nur eine erste „wahrscheinliche Erklärung" sein, an der man nicht festhalten könne, sobald man lerne, daß nicht die Ideenassoziation, sondern die kollektive Vorstellungsweise bei dem Naturmenschen vorherrsche.

Lebenslauf

Geboren wurde ich, Rolf Peterson, am 20. Januar 1901 zu Berlin-Pankow als Sohn des Oberleutnants Ewald Peterson und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Bauer, und wurde am 26. Mai 1901 in der evangel. Pfarrkirche zu Pankow getauft.

Von 1911 ab war ich Kadett, zunächst in Naumburg a. d. S., dann von 1915 ab in der Hauptkadettenanstalt zu Berlin-Lichterfelde, wo ich Ostern 1920 das Reifezeugnis erhielt. S. S. 20 war ich in Königsberg, W. S. 20/21 bis S. S. 21 in Marburg, W. S. 21/22 — S. S. 23 in Berlin an der juristischen, S. S. 24 — W. S. 24/25 dort an der theologischen Fakultät immatrikuliert, schließlich — nachdem es mir vergönnt war, in Glasgow und Oxford je ein Semester als Mitglied eines theologischen Colleges zu studieren — von W. S. 26/27 ab in Bonn.

Während der Bonner Semester konnte ich meine philosophische Dissertation beenden, zu der mir mein hochverehrter Lehrer, Herr Professor C. Clemen, die Anregung gegeben hat.